Die christliche freiwillige Armut

vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen

philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität

zu

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Freiburg im Breisgau

vorgelegt von

Michael von Dmitrewski

Berlin und Leipzig
Dr. Walther Rothschild
1913.

Auf Grund der vorliegenden Arbeit hat der Verfasser am 31. Juli 1912 die Doktorprüfung bestanden.

Referent: Geh. Hofrat Prof. Dr. Finke.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
§ 1.	Vorbemerkungen	3
§ 2.	Einiges über die nichtchristliche Armut. — Christus. — Die Christen der drei ersten Jahrhunderte	7
§ 3.	Die kirchlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte	12
§ 4.	Die Blütezeit des morgenländischen Mönchtums	19
§ 5.	Die Mönchsregeln des Morgenlandes	25
§ 6.	Die Schriftsteller der Blütezeit der griechisch-morgenländischen Kirchenliteratur	28
§ 7.	Die Zeit des Niederganges des griechischen Mönchtums und das russische Mönchtum	38
§ 8.	Die Häresien und Kirchenspaltungen des christlichen Altertums	43
§ 9.	Die vorbenediktinische und benediktinische Zeit	48
§ 10.	Die Schriftsteller der Blütezeit der abendländischen patristischen Literatur	54
§ 11.	Die Schriftsteller des Niederganges der abendländischen patristischen Literatur	61
§ 12.	Die Klosterreformversuche des 9. Jahrhunderts, die cluniacensische und lothringische Bewegung	68
§ 13.	Die Camaldulenser, Vallombrosaner, Karthäuser, Grammontenser und Cisterzienser des 11. Jahrhunderts	71
§ 14.	Die Expansion der freiwilligen Armut in den kirchlichen Kreisen des 11. und 12. Jahrhunderts	75
§ 15.	Die Neumanichäer, Waldenser und ihnen verwandte Gemeinschaften	84
§ 16.	Ausblick	89

Vorwort.

In der vorliegenden Arbeit habe ich die Anschauungen über die freiwillige Armut von den Anfängen des Christentums bis zum 12. Jahrhundert aus den Quellen darzustellen versucht. Es ist natürlich, daß ich, vor allem in der späteren Zeit, nicht jede Aeußerung über die Armut verwerten konnte. Doch glaube ich keine wichtigere Quelle übersehen zu haben. Offen gestehe ich, daß das Ergebnis der Arbeit der Mühe des Suchens nicht in allem entspricht; die Anschauungen über die freiwillige Armut, selbst die Ausdrücke und Bilder, mit der sie begründet werden, bleiben durch die Jahrhunderte einander auffällig ähnlich. Aber das Bild in seiner Gesamtheit ist doch wohl nicht ohne Wert und die eine oder andere von mir aufgefundene Stelle interessiert vielleicht den Forscher auf geistesgeschichtlichem Gebiete.

Einige Unbeholfenheiten im Ausdruck bitte ich dem Ausländer zu Gute halten zu wollen.

Herzlichen Dank schulde ich meinem hochgeehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Professor Finke, für seine vielfachen Anregungen, die ich bei dieser Arbeit und bei meinen Studien von ihm erhalten habe.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545318_0107

§ 1. Vorbemerkungen.

Der Begriff der freiwilligen Armut wird im wesentlichen auf zweierlei Weise definiert. Die Einen verstehen darunter den freiwilligen Verzicht auf irdische Güter zur Erfüllung eines höheren Ideals. Die Anderen meinen damit vielmehr die innere Loslösung von der Welt, von den wechselnden zerstreuenden Erscheinungen der Außenwelt mit ihren Begierden und Leidenschaften, den einfach-kindlichen gottergebenen Sinn, die humilitas: es ist die Armut im Geiste[1]).

In der Mystik des ausgehenden Mittelalters trat immer stärker die zweite Auffassung. Wenn auch bei diesen beiden Anschauungen diese innere Losschälung von der Welt von Belang war, so wurde im christlichen Altertum und in der eigentlichen Blütezeit des Mittelalters die freiwillige Armut vorwiegend als die Losschälung vom Eigentum im Dienst einer höheren Aufgabe aufgefaßt. In dieser Arbeit werden wir uns durchweg dieser ersten Definition bedienen.

Nach der Lehre der Kirche bildet unser Gegenstand einen der drei evangelischen Räte, die als die Grundlage und not-

---

[1] Thomas Aquin., Summa Theol. II, 2, quaest. 19, art. 12. — Cornel. a Lapide, Commentarius in quatuor Evangelia, t. 1, Commentaria in Matth., cap. 5, p. 117, Antwerpen 1649. — Joh. Bapt. Scaramelli, Directorium asceticum, tract. 2, de impedimentis Christ. perfectionis, Augsburg 1770, p. 256 sqq. — F. Kössing, Der reiche Jüngling im Evangelium, Freiburg i. Br. 1868, p. 121 et pass. — Thomas a Jesu, Commentaria de statu monachor., Antwerpen 1617, pars 1, cap. 2, p. 13 sqq. — Meister Eckehart, Von der Armut am Geiste; Schriften und Predigten, Bd. 1, Jena 1912, p. 169 sqq. — S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 1, Mainz 1904, p. 8 sqq.

wendige Grundform des ascetischen Lebens angesehen werden. Zutreffend charakterisiert Felice Tocco die religiös-geschichtliche Bedeutung dieser Armut: „La quistione della povertà ebbe una grande importanza e non solo nel primo fiorire del Christianesimo, ma più ancora nell' alto e basso medio Evo, e chi la lascia da parte come una qualunque quisquilia scolastica, della quale non valga la pena di occuparsi, corre il rischio di non capir nulla dei movimenti religiosi di quell' età"[2]). In der Organisation der christlichen Urgemeinden, in der Entstehung des Mönchtums, in der Entwickelung fast jedes neuen Mönchsordens, in jeder größeren Klosterreformbewegung, in der Ausbildung der Kunst, in der Ausgleichung der sozialen Gegensätze von Arm und Reich, in der kirchlichen Armenpflege, schließlich im ganzen Bereich der mittelalterlichen Lebensanschauung spielte unser Gegenstand eine bedeutende Rolle[3]).

Fragen wir nach den Faktoren, die die Entstehung einer freiwilligen Armut bedingen, so lassen sich zwei Hauptgruppen solcher Faktoren unterscheiden. Die erste Gruppe beruht in autonomen, psychischen Gründen des menschlichen Seelenlebens, die zweite in heteronomen, äußeren Faktoren der Umwelt, der Autorität, des Beispiels. In der ersten Gruppe sind folgende vier Faktoren zu nennen:

1. Das Bestreben, durch die Losschälung vom irdischen Besitz die völligere Hingabe an Gott zu erreichen. Als Beispiel kann man die unmittelbar mit der Konversion selbst verbundene Bettelarmut des Gautama Buddha anführen, zu einem gewissen Teil auch die Konversion des Franz von Assisi und die Entstehung seines Armutsideals.

2) Das Mitleid, welches die weichen Herzen zur Austeilung des Hab' und Gutes unter die Darbenden bewegt. Mit

---

[2]) La quistione della povertà nel secolo XIV., Neapel 1910, p. 1.

[3]) Reg. monarchor. ex scriptis Hieronym. collata, c. 4; Msl. 30, col. 331. — S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 1, Mainz 1904, p. 231. — O. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, Frankfurt a. M. 1863 p. 406—7. — F. Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, Berlin 1885. — Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg i. Br. 1884.

Einschränkung gehört hierher die leuchtende Uneigennützigkeit und Armut des Johannes Eleemosynarius[4]), des Severianus von Ancyra[5]), des Guido von Anderlecht[6]).

3) Die Reaktion gegen den Reichtum, den Luxus und die Gewinnsucht. Diese Mißstimmung über die in Weltlichkeit verstrickte Umwelt führte zum Teil die französische Wanderpredigerbewegung und die Bewegung der Waldenser herauf. Die Hinneigung des neapolitanischen Hofes zu den Spiritualen in der Zeit Roberts, Königs von Neapel, ist mitbewirkt durch den Geist der erwähnten Reaktion. Auch die Konversion der Maria Aegyptiaca steht mit diesem Gefühl in unmittelbarem Zusammenhang.

4. Die innere Ueberzeugung, daß die völligere Absonderung vom irdischen Besitz größeres Glück und tiefere Herzensruhe mit sich bringe. Hier mag man die cynische Armut und die Losgebundenheit von allen Gesetzen des Konventionalismus, wie sie sich bei Antisthenes, Diogenes, Monimus, Hypparchia, Krates findet, anführen.

In der zweiten Gruppe der Faktoren, die das Zustandekommen einer freiwilligen Armut bedingen, lassen sich die beiden folgenden unterscheiden:

1. Der autoritative Einfluß der Lehren der Religionen und ihres Geistes. So schreibt der Buddhismus den Bhikshus Loslösung vom Besitz irdischer Güter vor. So preist das Christentum die paupertas spiritu und als Vorbedingung dieser inneren, seelischen Loslösung und Läuterung die allgemeine Armut, die materielle Besitzlosigkeit. (Das Gleichnis Christi

---

[4]) Leont. Neapoleos Cypror, episc., Vita Joh. Eleemosyn., cap. 6; Msl. 73, col. 344. — Zöckler, l. c., p. 407, 373. — AA. SS. Boll., Jan. t. 2, p. 500 sqq. — H. Gelzer, Leont. von Neapol., Leben des hl. Joh. d. Barmh., Freiburg i. Br. 1893, p. IX. — G. Krüger, J. Eleemon; RE.[3], Bd. 9, p. 301. — Schrödl, Joh. Eleem.; KL[2], Bd. 6, col. 1598. — H. Gelzer, Ein griech. Volksschriftsteller des 7. Jhs.; HZ. 61 (1889), p. 14 sqq., 16 sqq., 23.

[5]) Pallad., Hist. Lausiaca, c. 114; Msl. 73, col. 1181. — Zöckler, l. c., p. 407.

[6]) Zöckler, l. c.

vom reichen Prasser und armen Lazarus.) Auch die Mönchsregeln gehören hierher.

2. Die Anpassung an die unfreiwillige Armut. So haben z. B. die fahrenden Scholaren ihr unstätes, besitzloses Leben durch die antiken Vorbilder zu rechtfertigen gewußt und begannen ihre z. T. freiwillige Armut als eine Tugend zu preisen.

Alle diese genannten Faktoren traten natürlich in die mannigfaltigsten Wechselwirkungen; meist ist irgend ein einzelnes Motiv nur das Vorherrschende, die anderen klingen mehr oder weniger vernehmlich mit. Nur ein Beispiel: die freiwillige Armut des Franz von Assisi läßt sich nicht allein nur aus dem Bestreben erklären, durch die Losschälung vom irdischen Besitz die völligere Hingabe an Gott zu erreichen. Man muß auch den Faktor der Reaktion gegen Reichtum und Luxus, das Motiv der Nachfolge des armen Lebens Christi in Betracht ziehen. Aus ähnlichen Wechselwirkungen entstand auch die Armut des Petrus Waldus und Segarellis.

§ 2. Einiges über die nichtchriſtliche Armut. — Chriſtus und die Apoſtel.— Die Chriſten der drei erſten Jahrhunderte.

Schon im alten Indien pflegten die brahmanischen Anochoreten die völlige Entsagung, die mit der eines Paulus von Theben verglichen werden kann[1]). In Gautama hat sie einen großen Förderer gefunden. Hat er ja allem entsagt, um als Bettler zu wandern und so seine Lehre zu verkünden. Dieselbe Armut schärfte er auch seinen Jüngern ein[2]). Die buddhistische Mendikantenregel schreibt vor, daß der Novize beim Eintritt in den Mönchsstand geloben muß, keine Schmuckgerätschaften anzuwenden und kein Gold und kein Silber anzunehmen[3]). Die Bhikshus durften nur solche Gewänder tragen, die ganz wertlos waren[4]). Das Armutsgelübde wird jetzt nicht streng befolgt. Keine Satzung verhindert die Anhäufung des gemeinsamen Besitzes, der freilich schon zur Zeit Gautamas auf Ländereien und Häuser sich erstreckte[5]). Nichtsdestoweniger sollen die Bhikshus täglich betteln gehen[6]).

---

[1]) M. Heimbucher, Die Orden und Kongregat . . ., Band 1, Paderborn 1907, p. 52.

[2]) T. W. Davids, Der Buddhism., Lpz. o. J., p. 40, 163, 135—6, 143. — Chinesisch. Bearbeitung von Açvagoshas Buddha-Carita, Kapt. 6. Deutsch von Th. Schultze, Lpz. o. J., p. 67 sqq. — Pischel, Leben und Lehre des Buddha, Lpz. 1906, p. 64. Cfr. Davids, l. c., p. 159. — C. Hundeshagen, Der Communism. und die ascet. Sozialreform; Theol. Studien und Kritiken, Hamb. 1845, p. 545. — Zöckler, Askese und Mönchtum, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1897, p. 51.

[3]) Davids, l. c., p. 168.

[4]) Ibid., p. 173.

[5]) Ibid., p. 175.

[6]) Ibid., p. 178.

Auch dem hellenischen Altertum war unser Gegenstand nicht fremd. Der Philosoph Anaxagoras ließ die Schafe und Kamele seine Felder abfressen, um seine Verachtung gegen den irdischen Besitz zu zeigen. Bekannt ist die freiwillige Armut des Sokrates, die im Tragen ärmlichster Kleidung, im Barfußgehen und in Enthaltsamkeit in Beziehung auf sinnliche Genüsse jeder Art sich äußerte[7]). Die streng enthaltsame Lebensweise und die Armut des Stoikers Zeno ging sogar in das Sprichwort über[8]). Die Cyniker, wie, z. B., Antisthenes, Diogenes, Hipparchia und Monimus lebten als Bettler und hatten keine eigene Behausung, Diogenes nur sein Faß[9]). Diese habelose Armut rühmten die Cyniker, als den Weg, der zur Vollkommenheit führt[10]).

Im Serapeion zu Memphis lebten viele ägyptische Eremiten, die bei ihrem Eintritt sich aller persönlichen Habe entledigt haben sollten[11]), was aber nicht mit voller Strenge durchgeführt war[12]).

Die mohammedanischen Mendikanten pflegen Bettel und Gütergemeinschaft[13]).

Unser Gegenstand läßt sich in der Geschichte des Judentums nur selten nachweisen. Ein schönes Beispiel der paupertas spiritu gibt uns bekanntlich der schwergeplagte Job. Die mosaische Gesetzgebung lehrt, das Eigentumsrecht auf

---

[7]) E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2, 1, Lpz. 1875, p. 54. — Cfr. Clem. Alexandr. „Quis dives salvetur?" cap. 11 in der „Bibl. der Kirchenväter", hrsg. von V. Thalhofer.

[8]) Zeller, l. c. 3, 1, Lpz. 1880, p. 30. — A. Fouillée, Hist. de la philosophie, Paris, 11. Aufl., p. 147.

[9]) Zeller, l. c., 2, 1, p. 268 sqq.; ibi. 3, 1, p. 241, 245. — Cfr. Clem. Alex. l. c. — Basil. Magn., Epist. 4; Msg. 32, col. 236—7. — Diogen. Laert., lib. 6, cap. 1, London 1664, p. 140.

[10]) Zeller, l. c., p. 268.

[11]) H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtt., Gotha 1877, p. 32.

[12]) Ibid., l. c.

[13]) Kaerle, Derwisch, KL.², Bd. 3, col. 1527—30. Cfr. H. Prutz, Kulturgesch. der Kreuzzüge, Berlin 1883, p. 27. — Zöckler, l. c., p. 315.

das Land gehöre Gott und nicht den Menschen. Jede größere Accumulation vom Privatbesitz war hier untersagt[14]).

In der jüdischen und jüdisch-sektiererischen Ascese war unser Gegenstand durch die Therapeuten und Ebioniten vertreten. Eusebius, das Werk Philo's De vita contemplativa zitierend, berichtet, daß die Ersteren die entsagende, ärmliche Lebensweise der Propheten nachzuahmen bestrebt waren[15]). Epiphanius von Salamis berichtet, daß die Ebioniten sich deshalb Mendikanten nennen, weil sie nichts von ihrem Vermögen ihr eigen nennen, alles weggeben und Bettlerleben führen müssen[16]).

Das Leben und die Lehre Christi geben das denkwürdigste Beispiel und die erhabenste Grundlage für die Auffassung der freiwilligen Armut aller späteren Zeiten ab[17]). Er schärfte eine wirkliche Losschälung von irdischen Gütern ein, und nicht nur die paupertas spiritu, „wie sich nervenschwache moderne Bibelleser gern einreden“[18]). Die Apostel führten bekanntlich keine Neuerung in die Auffassung unseres Gegenstandes ein[19]). Auch

[14]) Job 1, 21; Lev. 25, 23; Agg. 2, 8; Deuter. 17, 17. — Cfr. 2 Reg. 5, 16 sqq.; Eccl. 5, 9; Isaias 5,8; Prov. 28, 20; Ezech. 36,5. — Cfr. F. Glaser, Die franziskanische Bewegung, Stuttg. 1903, p. 1.

[15]) Hist. eccl., lib. 2, cap. 17. — Hundeshagen, l. c. p. 549.

[16]) Advers. haeres., lib. 1, t. 2, haer. 30, cap. 17; Msg. 41, col. 434. — Cfr. W. Möller, Kirchengesch., Bd. 1, Freiburg i. Br. 1889, p. 101—2.

[17]) Luc. 2,7. — Matth. 8,20; Luc. 9,58. — Matth. 17,23—26. — Matth. 27,35; Mc. 15,24; Luc. 23,34; Joh. 19,23—4. — Matth. 27,59; Mc. 15,46; Luc. 23,54; Joh. 19,40. — Matth. 27,60; Mc. 15,46; Luc. 23,53; Joh. 19,41. — Matth. 5,3; Luc. 6,20, 24. — Matth. 6,19—21; Luc. 12,33—4; Matth. 6,24—5; Luc. 12,22; Matth. 6,33; Luc. 12,31. — Luc. 12,16—34. Cfr. Apoc. 3,17—18. — Matth. 19,21; Mc. 10,21; Luc. 18,22. Cfr. Matth. 13,44—6. — Luc. 16,19—31. Cfr. Matth. 19,23—4; Mc. 10,23—5; Luc. 18,24—5. — Matth. 19,29, 5,42, 5,40, 16,24, 10,9—10; Mc. 6,8—9, 8,34, 10,29—30; Luc. 14,26, 9,23, 14,33, 9,3, 12,33, 6,29—30.

[18]) C. Jentsch, Geschichtsphilosoph. Gedanken, Lpz. 1903, p. 152. — Schiwietz, l. c., p. 9—10.

[19]) Matth. 19,27—1. Kor. 4,11—2. Cfr. Act. 20,33—1. Tim. 6,8—9. Cfr. Hebr. 13,5—2. Kor. 6,9—10; 1. Kor. 7,29—31; 2. Kor. 8, 2, 9—10; 1. Tim. 6,17—9; Jac. 5,1—3; Jac. 1,11; Jac. 2,5; Act. 3,6; 1. Joh. 2,15—6. Cfr. Apoc. 2,9.

die neutestamentlichen Apokryphen, und zwar das Hebräerevangelium[20]), die sog. versprengten Herrnworte[21]), die Johannesakten[22]) und die Thomasakten[23]) stehen in dieser Hinsicht durchschnittlich auf derselben Höhe, wie das neue Testament. Nur das Hebräerevangelium schildert, wie mich dünkt, die Armutsauffassung Christi konkreter und lebendiger.

Bekannt ist der religiös-altruistische Aufschwung in den Anfängen der Urgemeinde zu Jerusalem. Die Einen von ihren Mitgliedern behielten das Vermögen, unterstützten eifrig die Armen und betrachteten ihren Besitz nicht als ihr Eigentum, sondern als das, was ihnen zur Verwaltung gegeben war. Es gab auch solche, die ihr ganzes Hab' und Gut verkauften, und der Ertrag wurde unter die armen Mitglieder verteilt[24]). Mit der Zeit und mit immer größerem Anwachsen der Zahl der Gläubigen sank selbstverständlich ihr Enthusiasmus. Nichtsdestoweniger finden wir in den Christengemeinden leuchtende Beispiele des Verzichtes auf irdische Güter[25]). Auch im 2. und 3. Jahrhundert fand unser Gegenstand bedeutende Vertreter, wie z. B. Origenes, Gregor Thaumaturgus, Cyprian und Marcion[26]).

---

[20]) Reste des Hebräerevang. 11; Antilegomena, ed. Preuschen, Gießen 1905, p. 6.

[21]) 4, 16; Neutestam. Apokryphen, ed. E. Henneck, 1904, p. 9—10.

[22]) 34,95; Henneck, l. c., p. 437, 453.

[23]) 36, ibid. p. 495.

[24]) Th. M. Mamachius, Origines et antiquitates christian., t. 3, Rom 1751, p. 285. — Tillemont in Monum. Hist. Eccl. in Vita S. Petri, art. 9. Nach Mamach. l. c. — Mosheimius, De vera natura communionis bonor. in Eccl. Hierosolym. commentatio in „Dissertat. ad hist. Eccl., t. 2, 1767, p. 29. — Döllinger, Christentum und Kirche, 1860, p. 400, 402. — Hefele, Beiträge zur Kirchengesch., Bd. 1, Tübingen 1864, p. 185. — S. Schiwietz, Das morgenländ. Mönchtum, Bd. 1, Mainz 1904, p. 41. — Hundeshagen, l. c., p. 558.

[25]) Euseb., H. e., lib. 3, cap. 38—9. — Schiwietz, l. c., p. 43.

[26]) Euseb., l. c., lib. 6, cap. 3. — Greg. Nyss., Vita Greg. Thaumaturg.; Msg. 46, col. 893. — Pont. Diac., De vita et pass. Cypr., cap. 2; Msl. 3, col. 1484. — Tertull., Advers. Marcionem, lib. 4, cap. 4; CSEL, t. 47, p. 496. — Schiwietz, l. c., p. 42—3. — Hundeshagen, l. c., p. 569.

Auf die paupertas voluntaria der gottgeweihten Jungfrauen jener Zeit sollte hauptsächlich die einfache Kleidung hinweisen [27]). Die bekannten Warnungen des Cyprian für diese virgines betreffs der Putzsucht und des Tragens von Goldschmuck legen uns jedoch die Vermutung nah, daß sie unseren Gegenstand bei weitem nicht immer als einen integrierenden Teil ihres entsagenden Lebens ansahen [28]), was übrigens in der ascetischen Frauenwelt aller Zeiten gar oft zu finden ist. Überhaupt stand die Befolgung des evangelischen Rates der Jungfräulichkeit im Leben der Christen der 3 ersten Jahrhunderte in keiner direkten Verbindung mit dem Verzicht auf das Vermögen [29]).

---

[27]) J. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Freib. i. Br. 1892, p. 16. — Cfr. Schiwietz, l. c., p. 16 sqq.

[28]) De habitu virginum, cap. 18—9, 21; CSEL, t. 3, pars 1, p. 200—2. — Wilpert, l. c., p. 36. — Schiwietz, l. c., p. 22.

[29]) Cyprian. l. c., cap. 7, p. 192. — Schiwietz, l. c., p. 43. — Ueber unseren Gegenstand in der Plotinischen Schule cfr. Müller, Von den Spuren der Hierarchie und des ascet. Lebens in der Religion und den Mysterien der Griechen u. Römer; Neue Biblioth. der schön. Wissenschaften . . ., Bd. 70, Lpz. 1804, p. 14—9.

§ 3. Die kirchlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte.

Die Auffassung der freiwilligen Armut bei den apostolischen Vätern (abgesehen von Hermas) hat eine weitere Entwickelung der Armutsgedanken der heiligen Schrift nicht gebracht[1]). Bemerkenswert sind die Gedanken des Hermas, die eine neue Richtung für die christliche Armutsauffassung in der Literatur der späteren Zeit angebahnt haben: nämlich, daß es vor allem auf die Armut im Geiste, d. i. in der Willensrichtung ankomme, daß aber das Eigentum wegen der Deckung der menschlichen Bedürfnisse nötig sei[2]). Z. B. gibt uns Hermas ein Gleichnis, worin er den Gedanken äußert, daß, wie die Weinrebe ohne die Rüster keine gute und reichliche Frucht bringen kann, so auch der Reiche, ohne dem frommen Armen und Unbemittelten einen Teil seines Vermögens zu geben und ihn, den Entblößten, mit Kleidung zu decken, kein Verdienst vor Gott habe[3]). In einer anderen „similitudo" (9, cap. 30) vergleicht Hermas Ehelose mit Steinen, die man zuerst behauen

---

[1]) Cfr. Doctrina duodecim apostolorum, cap. 1,4, 4,8 (Doctrina duodecim apostolor. ed. Funk 1887, p. 7, 17); Barnabae epistola, 19,8 (Patrum apostolicorum opera — citatur PP. Apost. — I, rec. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, ed. 1875, p. 63); Polycarpus ad Philippenses, cap. 1 und 4 (Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistolae et martyria, rec. A. Hilgenfeld, ed. 1902, p. 108).

[2]) Cfr. F. Kössing, Der reiche Jüngling im Evangelium, p. 121, Freiburg i. Br. 1868.

[3]) Similitudo 2, v. 3—7; PP. Apost. I, rec. F. Funk, ed. 1878, p. 443. — Cfr. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. I, p. 43, Mainz 1904.

soll, bevor sie zum Bau des Turmes gebraucht werden können. Zu diesem Zweck nämlich soll man ihnen ihren Reichtum beschneiden, nicht aber ganz wegnehmen, damit sie die bei ihnen gebliebene Habe für gute Zwecke verwenden[4]).

Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts (abgesehen von Justinus) haben in unserer Frage keinen neuen Gedanken geäußert[5]). Sie stehen ja jeder Auslegung und weiteren Entwickelung des Armutbegriffes fern. Ihr Unterschied von den apostolischen Vätern besteht nur in der Form der Schilderung unseres Gegenstandes; — die einen beschränken sich bloß auf die Ermahnung zur freiwilligen Armut, die anderen — auf bloßes Rühmen der Armut der Christen. Justinus war der erste, der auf Grund des Evangeliums unseren Gegenstand auszulegen und zu erörtern versuchte[6]).

Einen guten Fortschritt erhält der Begriff der freiwilligen Armut im dritten Jahrhundert — in der Zeit der Entstehung der theologischen Wissenschaft — in den Werken der Größen

---

[4]) Ganz unbedeutende Armutsgedanken äußert Clemens von Rom in seinem ersten Brief an die Christengemeinde zu Corinth, cap. 38, 1—2 (PP. Apost. I, rec. de Gebhardt etc., p. 127) und in seinem ersten Brief de virginitate, cap. 12,4, 13,5 (PP. Apost. II, rec. Funk, ed. 1881, p. 12 und 14).

[5]) Cfr. Athenag. in legat, num. 1, ed. opp. Justini Venetae 1747, p. 298; Epistula ad Diognetum, cap. 5, 13 (PP. Apost. I, rec. Funk, ed. 1878, p. 319): „Sie [die Christen] sind bettelarm, aber sie bereichern viele; es mangelt ihnen an allen [irdischen] Dingen und dennoch haben sie den Ueberfluß [in der geistlichen Kraft]". Da wir wissen, daß die Christen dieser Epoche durchschnittlich nicht bettelarm waren, so können wir diese Briefstelle als die Charakteristik der Auffassung der freiwilligen Armut des Verfassers selber ansehen. Tatian der Assyrer, Theophilius v. Antiochien, Aristides und Hermias bieten mir kein Material.

[6]) Nach ihm lassen die Grundsätze des Ascetismus keinen Besitz irdischer Reichtümer zu (Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus, responsio 19; Justini phil. et mart. opera omnia, ed. Otto 1881, tom. 5, p. 29, opp. subditic.). Die Christen sollen nichts um des Ruhmes willen tun; deshalb auch sagte Christus, daß man keine Schätze auf Erden sammeln solle, wo Rost und Motten sie verzehren etc. (Apologia prima, cap. 15, ibid. tom 1, p. 49). An verschiedenen Stellen verwendet Justinus ähnliche Stellen aus Matthäus. (Cfr. ibid. cap. 16, p. 51.)

dieser Epoche: Clemens von Alexandrien, Cyprian u. a. Hier lassen sich zwei Richtungen deutlich erkennen. Die eine vertritt und entwickelt die Ideen, deren Anfänge wir im Hirten des Hermas finden, wo die freiwillige Armut hauptsächlich im geistigen Sinn aufgefaßt worden ist; und das geschieht in höchst auffälliger Weise. Die andere Richtung faßt die freiwillige Armut nicht nur im geistigen, sondern auch entschieden im materiellen Sinn auf und entwickelt sie auf Grund der Lehre, die Christus, die Apostel und ihre Jünger in ihrem Leben verwirklicht haben.

Clemens von Alexandrien vertritt die erste Richtung. In seinem Werk „Quis dives salvetur?“ die Begegnung Christi mit dem reichen Jüngling schildernd, wirft er die Frage auf, warum dieser Jüngling vor seinem Lehrer, vor der Hoffnung auf die himmlischen Güter und ohne Rücksicht auf das bereits Geleistete die Flucht nahm. Clemens gibt zu, daß die Ursache die Angst vor der Erfüllung des Gebotes war, das da sagt: „Verkaufe deine Habe!“ Was soll aber dieses Gebot bedeuten? Es ist nicht, wie einige annehmen, der Befehl, sein Vermögen wegzuwerfen, sondern die Ermahnung, die falschen Ansichten über die Reichtümer aus der Seele zu bannen, Ermahnung gegen die Habsucht, gegen die Dornen des Lebens, welche den Samen des wahren Lebens ersticken. Es ist an sich nichts Großes, arm zu sein, wenn man nicht das Bestreben hat, das ewige Leben zu erlangen. Diejenigen, die gar nichts haben, von allem entblößt sind und täglich betteln müssen, die aber Gott und seine Gerechtigkeit nicht kennen, werden sicherlich einzig wegen dieser äußersten Armut noch lange nicht Gott wohlgefällig sein. Es ist nichts neues, dem Reichtum zu entsagen und den Armen und Darbenden zu geben. Schon vor der Ankunft des Erlösers haben viele dies getan. Die Beispiele dafür sind bei Clemens: Anaxagoras, Krates und Demokrit[7]). Was befiehlt aber Christus als neu und Gott eigentümlich? Nicht auf das sichtbare wies er hin, sondern auf das Göttlichere, Größere, Vollkommenere, nämlich auf die

[7]) Cap. 11; Msg. 9, col. 615. Cfr. Lib. 2. Paedag. cap. 3; Msg. 8, col. 439.

Seele, und befiehlt, daß wir unsere Gesinnung vom Bösen befreien und dies mit der Wurzel aus der Seele ausreißen. Ohne Zweifel ist die Befolgung dieser Lehre das Merkmal eines wirklich Gläubigen; die Lehre aber selbst ist des Erlösers würdig[8]). Sehr vorteilhaft ist es dann an sich schon, keinen Mangel an Vermögen zu haben und den Notleidenden helfen zu können, denn, wer nichts hat, kann auch den anderen nichts geben. Dieser Gedanke des Vermögensbesitzes stimmt mit den anderen Lehren Christi überein. Und dann folgt das Beispiel vom ungerechten Mammon. Wie könnte man auch den Hungrigen speisen, den Durstigen tränken, oder die anderen Werke der Barmherzigkeit verrichten, wenn man selbst an allem Mangel leidet, und doch muß man solches tun, falls man nicht in die Hölle kommen will? Christus selbst befiehlt dem Zacchäus und dem Matthäus, ihm Gastfreundschaft zu erweisen, aber er befiehlt ihnen nicht, ihr ganzes Vermögen den Armen auszuteilen. Als Zacchäus nur die Hälfte seiner Güter den Armen zu geben und den von ihm Betrogenen das Vierfache zu erstatten versprach, genügte es; denn Christus sagte: „Heute ist diesem Hause Heil wiederfahren, weil auch dieser ein Sohn Abrahams ist.“[9]) Man muß also das Vermögen nicht wegwerfen, man muß es nur geschickt gebrauchen. Wenn man es aber ohne böse Absicht nicht so gut verbraucht, so ist das noch keine Sünde[10]). Die Hauptsache ist, eine arme und demütige Seele zu besitzen[11]). Allein die Armut im Geist soll gepriesen werden. Unglückselig sind nur die Armen die nach der Gerechtigkeit Gottes nicht dürsten, die Gott nicht kennen, und die dazu kein Besitztum haben[12]). Die Liebe zu Gott und zu den Nächsten ist das Notwendigste im Leben[13]).

---

[8]) Quis div. salv.? cap. 12, col. 615.

[9]) Ibid. cap. 13, col. 615—18.

[10]) Ibid. cap. 14, col. 618.

[11]) Ibid. cap. 16, col. 619. Cfr. Lib. 2. Stromat. cap. 5; Msg. 8, col. 954.

[12]) Quis div. salv.? cap. 17, col. 622.

[13]) Ibid. cap. 38, col. 643.

Man könnte fast daran zweifeln, daß diese Reihe von tiefen und frischen Gedanken einem Schriftsteller aus dem 3. Jahrhundert angehört; doch hat die moderne Forschung ihre Echtheit mit Sicherheit nachgewiesen.

Der beste Vertreter der zweitgenannten Richtung ist Cyprian. Er sagt, daß die blinde Liebe zum Vermögen Viele irregeführt hat. Freilich konnten diejenigen nicht anders, die von ihren Schätzen gleich wie von Fesseln gebunden waren. Dies waren für sie die Ketten, durch welche die Seele gefesselt wurde, so daß sie der Schlange, welche nach dem Ausspruche Gottes Erde frißt, zur Beute wurden. Und deshalb sagt der Herr, indem er schon zum Voraus für die Zukunft warnt: „Wenn du vollkommen sein willst, so verkaufe alles was du hast“ . . . etc. Wenn dies die Reichen tun würden, gingen sie nicht durch ihre Reichtümer zu Grunde; indem sie ihre Schätze sich im Himmel hinterlegten, hätten sie jetzt keinen Feind und Angreifer im Hause. Im Himmel wäre Herz und Sinn und Gefühl, wenn ihr Schatz im Himmel wäre, und von der Welt könnte der nicht besiegt werden, wenn in der Welt nichts wäre, das ihn besiegte. Frei würde er Gott folgen, wie es die Apostel, und viele zu den Zeiten der Apostel, und später manche getan haben, die ihre Habe und ihre Eltern verließen und in unzertrennlicher Verbindung Christus anhingen[14]). Cyprian ist überzeugt, daß der Weg, der über die Beobachtung des Gesetzes hinaus zur Vollkommenheit und Vollendung führt, der Verzicht auf die irdischen Güter ist[15]). Je mehr man reich an irdischen Dingen wird, desto ärmer wird man bei Gott![16])

Derselben Richtung wie Cyprian gehört auch Origenes an. Er meint, daß das Gebot: „Gehe, verkaufe alles, was du hast“ . . . etc. die Lehre der Nächstenliebe ergänze und vervollstän-

---

[14]) De lapsis, cap. 11. — Uebersetzung aus der „Biblioth. der Kirchenväter“, hrsg. v. Thalhofer.

[15]) De opere et eleemosynis, cap. 7.

[16]) Cap. 13. Aehnliche Armutsgedanken äußert Cyprian ibid. cap. 25 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum — citatur: CSEL — tom. 3, pars 1, p. 378), cap. 14 (p. 384), cap. 16 (p. 385), cap. 19 (p. 388); de habitu virginum, cap. 7 (ibid. p. 192), cap. 10 (p. 194), cap. 11 (p. 195); Ep. ad Donat. c. 14 und 15 (Msl. 4, 225).

dige[17]). Mit vielem Gefühl schildert er die opferungsvolle Besitzlosigkeit der Mitglieder der Urgemeinde[18]) und findet in den Bischöfen die geeignetesten Persönlichkeiten das gute Beispiel der Befolgung der freiwilligen Armut zu geben. Als Vorbild für alle muß hier die Urgemeinde gelten[19]).

Diese Gedanken des Origenes sind nicht so kräftig, wie die Cyprians. Phantastisch-kräftiger aber sind einige Meinungen Tertullians. Nach ihm zeichnete die Christen ihre Brüderlichkeit und Einigkeit aus. Sie haben alles gemeinsam, außer den Frauen, heißt es in der berühmten Stelle[20]). Da wir wissen, daß die Christen dieser Zeit (Tertullian äußert diesen communistischen Gedanken im Jahre 197) keine Gütergemeinschaft gepflegt haben, so können wir diese Worte als sein persönliches Ideal der freiwilligen Armut ansehen. Höchst wahrscheinlich wollte Tertullian hier nur die große gegenseitige Hülfe der Christen rühmen; im Uebrigen ist ja seine extreme Stellung auch sonst bekannt. Er ist entschieden gegen das Ansammeln von Reichtum; er mahnt, das Geld zu verachten, da Christus selber arm war, die Armen gerechtfertigt und die Reichen verdammt hatte[21]). „Nichts kann uns angehören, da alles in der Welt Gottes ist; und sogar wir sind Eigentum Gottes“[22]).

Viel milder urteilt Commodian, der in den Bahnen des Clemens von Alexandrien und des Hermas steht. Commodian tadelt den Reichen, der nicht an das Leben nach dem Tode glaubt, der die irdischen Schätze für sich aufhäuft[23]) und den Armen nicht hilft[24]), und ermahnt ihn, die Gemeinschaft

---

[17]) Commentar. in Evang. secund. Matthaeum, tom. 15, cap. 14; Msg. 13, col. 1294.

[18]) Ibidem, cap. 15, col. 1299.

[19]) Ibid., l. c.

[20]) Apologeticus, cap. 39, ed. 1718, p. 328.

[21]) Liber de patientia, cap. 7; Msl. 1, col. 1260.

[22]) Ibidem, col. 1261. Auch in seinem liber primus de cultu foeminarum (capita 5, 6, 7, 8 und 9; Msl. 1, col. 1309—1314) finden sich ähnliche Gedanken.

[23]) Instructionum liber primus, carmen 29; CSEL., tom, 15, p. 38.

[24]) Ibidem carmen 30, p. 40.

mit dem geringen Volk zu pflegen. Wie der Ulmenbaum die Weinrebe liebt, so soll auch der Reiche die Armen lieben. Er soll sich durch die Wohltaten reinigen[25]) und den irdischen Reizen entsagen, wenn er die Liebe Gottes und das ewige Leben genießen will[26]). Was Hippolyt von Rom[27]) und Novatian[28]) anbelangt, so haben ihre Gedanken für unseren Gegenstand eine geringe Bedeutung.

---

[25]) „Estote communes minimis, dum tempus habetis;
„Sicut ulmus amat vitem, sic ipsi pusillos.
„Terribilem legem malis bonis atque benignam
„Observa, nunc sterilis! subditus in prosperis esto:
„Tollite corda fraudis, divites, et sumite pacis.
„Expiate malum vestrum benefactis a Summo" (Ibidem, l. c., p. 41).

[26]) Ibidem, carmen 26, p. 35.

[27]) Ueber den Glauben, cap. 16,7; A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 31, Heft 2, ed. 1907, p. 32.

[28]) De cibis Judaicis, cap. 6; Archiv für lateinische Lexicographie, Bd. 11, p. 237. — Unbedeutend in unserem Sinn ist auch Irenäus. Cfr. „Contra haereses", lib. 4, cap. 2, n. 4 und cap. 30, n.3; Msg. 7, col. 977, 1067.

§ 4. Die Blütezeit des morgenländischen Mönchtums.

Die Entstehung des Mönchtums mit seiner Weltflucht und Absonderung von den übrigen Mitmenschen eröffnet eine neue Epoche in der Geschichte unseres Gedankens[1]). Antonius der Große führte den Gebrauch ein, daß diejenigen, die als Asceten sich in die Wüste zurückzogen, sich aller Habe entledigten[2]). Sein Beispiel riß viele zu einer gleichen Eigentumsentäußerung hin. Vor allem muß hier sein Schüler Pachomius der Große genannt werden[3]).

---

[1]) Einer der ersten, der freiwillig in der Wüste blieb und dessen Namen uns die Geschichte nennt, ist Paulus von Theben. In seiner Vita finden wir keinen direkten Nachweis, daß der große Eremit eine religiöse freiwillige Armut pflegte. Da es aber uns berichtet wird, er habe sein Eremitenleben im Gebete verbracht, in einer Höhle gelebt, die Palme habe ihm Nahrung und Kleidung gewährt, so können wir zugeben, die religiöse Losschälung vom irdischen Besitz war ihm nicht fremd (Vita S. Pauli eremitae, cap. 6; S. Hieronymi episc. operum tom. II. p. 5, ed. Verona 1735). — Bei der Behandlung unserer Epoche sind wir auf die Heiligenviten als Quelle angewiesen. Ihr historischer Wert an sich kommt hier nicht in Betracht. Die Lebens- und Armutsauffassungen, die darin vorkommen, sind natürlich zunächst Anschauungen der Autoren. Andererseits sind es unzweifelhaft nicht bloß Ideale dieser Schreiber sondern sie sind tatsächlich von den Asceten vertreten worden.

[2]) Vita beati Antonii, auctore S. Athanasio episc. Alex., cap. 2; Msl. 73, col. 127. — S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 1, p. 231, Mainz 1904.

[3]) Vita S. Pachomii abbatis Tabenensis, auctore graeco incerto, cap. 6—7; Msl. 73, col. 233—234.

Wie verschieden waren die Formen, die die freiwillige Armut in dieser Zeit annahm! Ein Psychologe würde hier interessante Studien machen können, wie eine große Idee verschiedenartig durch die Menschen aufgefaßt und verwirklicht wird. Lange nicht alle Asceten teilten die relativ milde Armutsauffassung eines Antonius des Großen oder eines Basilius des Großen[4]). Manche wurden durch ihren Rigorismus so weit getrieben, daß sie sogar die ihnen hinterlassene Erbschaft nicht persönlich unter die Armen verteilen wollten[5]). Es gab auch solche Asceten, die überhaupt nichts vom Geld hören wollten[6]). Nilus erwähnt mit Bewunderung einen Mönch namens Albianus, der nie in seinem Leben ein Geldstück angerührt hatte. Er war sogar unfähig, dessen Wert zu verstehen[7]). Es kam vor, daß man dachte, der Privatbesitz eines einzigen Geldstückes könne die Beharrlichkeit der Mönche kompromittieren[8]). Gegen diejenigen, die das Geld bei sich behielten, ging man oft sehr streng vor. So berichtet Hieronymus, daß einer der Asceten in Aegypten, mehr aus Sparsamkeit als aus Geldgier, 100 Solidi für das Weben der Leinwand behielt und nach seinem Tode hinterließ. Die Mönche dieser Gegend versammelten sich und berieten, was man mit diesem Geld machen müsse. Einige meinten, es müsse den Armen gegeben werden, die Anderen wollten es der Kirche opfern, noch andere wünschten, es den Eltern des Verstorbenen zu schicken. Aber Macarius, Pambo, Isidorus und andere, die man Väter nannte, beschlossen, daß das Geld mit seinem Besitzer zusammenbegraben werden solle und riefen dabei: „Dein Geld sei mit dir zum Ver-

---

[4]) De Vitis Patrum liber quintus sive Verba Seniorum, auctore graeco incerto, libellus sextus, n. 10; Msl. 73, col. 890. — Vita S. Basilii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi, cap. 9; Msl. 73, col. 306—307.

[5]) Vita S. Abrahae, eremitae, auctore S. Ephraem diacono, cap. 3; Msl. 73, col. 284.

[6]) De Vitis Patrum liber quintus sive Verba Seniorum, auctore graeco incerto, libellus sextus, n. 2; Msl. 73, col. 888.

[7]) S. Nili in Albianum oratio; Msg. 79, col. 707 sqq.

[8]) Johannis Cassiani de institutis coenobiorum, liber 4, 5; CSEL., tom. 17, p. 50—51.

derben!“[9]). Charakteristisch ist auch folgende Geschichte: Ein Bruder entsagte der Welt. Als er sein Vermögen unter die Armen verteilte, behielt er einen Teil desselben für sich und kam zum Abt Antonius. Nachdem Antonius erfahren hatte, daß der Novize einen Teil seines Vermögens zurückbehalten, sagte er zu ihm: „Wenn du willst, gehe ins Nachbardorf, kaufe dir Fleisch, lege es auf deine Schultern und komme dann zu mir.“ Als der Novize den Befehl erfüllte und das Fleisch auf die nackten Schultern gelegt hatte, verletzten die Hunde und die Vögel seinen Körper, um das Fleisch, welches er trug, zu rauben. Der Bruder erschien vor dem Abt, der ihn fragte, ob er seinen Befehl erfüllt habe. Dieser zeigte ihm seinen schwer verletzten Körper. „Diejenigen, die der Welt entsagen und dabei Geld besitzen wollen, werden auch so durch die Dämonen verletzt,“ sprach Antonius[10]).

Auch die Aermlichkeit und Dürftigkeit der Kleidung sollte als ein Zeichen der freiwilligen Armut gelten. „Hier ist eine Mönchsstätte,“ sagte einst der Abt Isaac, als er die ziemlich gute Cuculle eines Bruders ansah: „Du kannst hier nicht bleiben, weil du ein Laie bist“[11]). Rigoristischer war jedenfalls der Abt Bisarion (oder Serapion, wie Rufin ihn nennt), der seine Kleidungen bis auf das letzte Hemd den Darbenden gerne verschenkte[12]) und doch scheint dieser Bisarion in seiner Auffassung mild zu sein, wenn wir ihn mit einem Eremiten vergleichen, der die freiwillige Armut so weit trieb, daß er überhaupt keine Kleidung hatte und den entblößten Körper nur mit

---

[9]) Act. 8,20. — S. Hieronymi epistola 22, ad Eustochium, cap. 33; Msl. 22, col. 18.

[10]) De Vitis Patrum liber tertius sive Verba Seniorum, auctore probabili Ruffino Aquileiensi presbytero, n. 68; Msl. 73, col. 772.

[11]) De Vitis Patrum liber quintus sive Verba Seniorum, auctore graeco incerto, libellus sextus, n. 8; Msl. 73, col. 890. — Cfr. de Vitis Patrum liber tertius sive Verba Seniorum, auctore probabili Ruffino, n. 67; Msl. 73, col. 772.

[12]) Historia Lausiaca, auctore Palladio Helenopolis episcopo, cap. 116; Msl. 73, col. 1198. — Cfr. ibidem cap. 115, col. 1197.

seinen langen Haaren zudeckte[13]). Dasselbe wird auch von der Maria Aegyptiaca berichtet[14]).

Auf dem Gebiete der Nahrung und Behausung wurde die freiwillige Armut auch rigoristisch gepflegt. Es wird von Asceten berichtet, die anstatt Brot Gras aßen und, wie die wilden Tiere, in den Höhlen und im Gebirge ihr Nachtlager fanden[15]).

Nach all dem Gesagten könnte man schließlich glauben, daß auch der Besitz der Bücher religiösen Inhalts als etwas unerwünschtes gelten dürfe. Tatsächlich scheint es so, wenn wir lesen, daß Abt Theodorus einst zum Abt Macarius kam und ihm sagte: „Ich habe drei gute Bücher und ziehe Nutzen aus dem Lesen derselben. Auch die Brüder begehren sie zu lesen und haben auch Nutzen davon. Aber sag mir, was ich tun muß?“ Und der Senex antwortete: „Das ist alles gut, am besten aber ist, nichts zu besitzen.“ Als Theodorus dies hörte, ging er, verkaufte die Bücher und gab den Ertrag den Armen[16]).

Die Losschälung vom irdischen Besitz sollte im Ascetentum mit der Armut im Geiste eng verknüpft sein. „Non solum pecuniarum cavenda possessio, verum etiam voluntas ipsa de animo penitus extruenda. Non enim tam effectus philargyriae vitandus est quam affectus ipsius radicitus amputandus: nihil enim proderit pecunias non haberi, si voluntas in nobis fuerit possidendi,“ meinten die Mönche[17]). Ein treffendes Beispiel dieser humilitas, dieser Armut im Geiste, ist gewiß der Abt Ma-

---

[13]) De Vitis Patrum liber sextus sive Verba Seniorum, auctore graeco incerto, libellus tertius, n. 11; Msl. 73, col. 1009—1010. — Aehnliche Beispiele der völligen Nacktheit ibidem, l. c. col. 1011; ibidem n. 4 col. 1006—1007; ibidem n. 10, col. 1008.

[14]) Vita S. Mariae Aegyptiacae, meretricis, auctore Sophronio Jerosolymitano episcopo, cap. 19; Msl. 73, col. 684.

[15]) Vita S. Omphirii eremitae, auctore Paphnutio abbate, cap. 3; Msl. 73, col. 212—213.

[16]) De Vitis Patrum liber quintus sive Verba Seniorum, auctore graeco incerto, libellus sextus, n. 6, col. 889. — Cfr. Historia Lausiaca, cap. 115, col. 1197.

[17]) Johannis Cassiani de institutis coenobiorum, liber 7,21; CSEL. tom 17, p. 144.

carius, der eigentlich die Armutstheorie des Grafen Leo Tolstoi schon im 4. Jht. verwirklicht hat. Als dieser Abt Macarius in Aegypten war, traf er einst einen Dieb in seiner Zelle, der im Begriffe war, die Zelle zu berauben. Macarius half ihm, die gestohlenen Sachen zusammenzupacken und abzureisen und sagte für sich: „Wir besitzen nichts in dieser Welt. Gott gab's, Gott nahm's, nach seinem Willen soll es geschehen"[18]). Man lehrte auch, daß die Armut an sich etwas höchst lobenswertes sei. Man sagte: Wir wissen in der hl. Schrift nichts von den Tugenden des armen Lazarus, außer, daß er nie gegen den Reichen schimpfte, obschon dieser ihm keine Wohltaten erwies; aber mit Dankbarkeit trug er die Last seiner Armut, bis er in Abrahams Schoß aufgenommen wurde[19]).

Auch in den Sentenzen der orientalischen Mönche spiegelte sich ihre Armutsauffassung wieder. Manche von diesen Sentenzen bleiben auch für unser Empfinden erhaben, wie z. B. die Worte des Abtes Hyperichius, der zu sagen pflegte: „Der Reichtum des Mönches ist die freiwillige Armut"[20]). Andere wirken auf unser Empfinden allerdings störend wie z. B. folgende: Ein Bruder fragte einen der Väter, was er tun müsse, um selig zu werden. Dieser aber ließ seine Kleidung fallen, deckte seine Lenden zu, streckte die Hand aus und sagte: „So entblößt von der Welt muß jeder Mönch sein!"[21]).

Diese Skizze über die freiwillige Armut in der Blütezeit des orientalischen Mönchtums erschöpft natürlich in keiner Weise das Material. Sie genügt aber wohl zur Charakteristik.

---

[18]) De Vitis Patrum liber tertius, n. 73, col. 773. Aehnliche Erzählung ibidem, n. 74, col. 773.

[19]) De Vitis Patrum liber septimus sive Verba Seniorum, auctore graeco incerto. cap. 4; Msl. 73, col. 1030.

[20]) De Vitis Patrum liber quintus, libellus sextus, n. 14, col. 891. — Cfr. De Vitis Patrum liber septimus, cap. 38,2, col. 1055. — Cfr. de Vitis Patrum liber quintus, libellus primus, n. 14, col. 856, auch Msl. 74, col. 383.

[21]) De Vitis Patrum liber quintus, libellus sextus, n. 16, col. 891. — Cfr. ibid., libellus primus, n. 7, col. 855. — Aehnliche Erzählungen über die freiliwwige Armut de Vitis Patrum liber quintus, libellus sextus nn. 1, 4, 5, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21,

22. — Vita S. Mariae meretricis, neptis Abrahae eremitae, auctore S. archidiacono, cap. 2; Msl. 73, col. 653. — Vita S. Frontoni abbatis, auctore incerto, cap. 1, 3, 10; Msl. 73, col. 439 sqq. — Vita S. Euphrasiae virginis, auctore incerto, cap. 7, 9, 16; Msl. 73, col. 627, 628, 631. — Vita S. Thaisis meretricis, auctore incerto, cap. 1,2; Msl. 73, col. 661. — Vita S. Pelagiae meretricis, auctore Jacobo Diacono, cap. 11; Msl. 73, col. 669. — Vita S. Nili; Msg. 79, col. 10—11. — Vita S. Euphrosynae, virginis, auctore incerto, cap. 12; Msl. 73, col. 649. — Vita S. Simeonis Stylitae, auctore Antonio, ejus disc. cap. 1, 2; Msl. 73, col. 325. Vita SS. Epicteti presbyteri et Astionis monachi, auctore incerto; Msl. 73, col. 395. — Vita Eugeniae virginis, auctore incerto, cap. 12; Msl. 73, col. 612—613. — De Vitis Patrum liber quintus, libellus sextus, n. 3, col. 888. — De Vitis Patrum liber tertius, n. 70, col. 772—773. — Historia Lausiaca, cap. 65, col. 1172. — Dem Klerikerstand war es nicht verboten den Privatbesit zu behalten, was wir aus den Canones Apostolorum erfahren (Hefele, Conciliengeschichte, Bd. I, pp. 813—814; ed. 1873). — s. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 2, Mainz 1913, p. 35—6, 38, 41, 65, 106, 110, 144, 179. — J.-M. Besse, Les moines d'Orient, Paris 1900, p. 154 sqq.

§ 5. Die Mönchsregeln des Morgenlandes.

Die Zeit von Antonius dem Großen bis zu Basilius dem Großen ist die Zeit eines fast steten Fortschrittes in der Normierung unseres Gedankens, der bekanntlich seit den Tagen des erwähnten Antonius innerhalb der katholischen Kirche in erster Linie durch das Mönchtum gepflegt wurde. Das mächtig wirkende Wort und das erhabene Beispiel des Antonius war die einzige Norm, die die Befolgung der freiwilligen Armut regulierte[1]). Anders wird es in der Organisation der ersten Cönobitenklöster durch Pachomius. Auch hier wurde kein Armutsgelübde abgelegt, aber indem der Mönch in den pachomianischen Mönchsverband aufgenommen wurde, verpflichtete er sich stillschweigend, die durch die Regel normierte paupertas zu halten[2]). Sie kam in der pachomianischen Regel schon dadurch zum Ausdruck, daß sie dem Neuaufgenommenen das Tragen und Beisichbehalten des eigenen weltlichen Kleides verbot und das Mönchskleid vorschrieb[3]). Sie verbot auch den Mönchen, daß der eine von dem anderen ohne Erlaubnis des Vorgesetzten etwas annehme[4]). Daß kein Mönch Privateigentum besitzen durfte, beweist uns die Vita Pachomii[5]). Der

---

[1]) Athanasius, Vita Antonii, cap. 14; Msl. 73, col. 134. Cfr. ibid. cap. 17, col. 141. Auch die unechte regula Antonii (cap. 71; Msg. 40, col. 1071) ermahnt zur freiwilligen Armut.

[2]) S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 1, p. 184, Mainz 1904.

[3]) Praecepta Pachomii, cap. 17; Msg. 40, col. 950. — Vita Pachomii cap. 16—17; AA. SS. Boll., Maii, t. 3. — Schiwietz, l. c.

[4]) Regula Pachomii, cap. 106; Msl. 103, col. 1060. — Cfr. cap. 66, 97, 131. — Schiwietz, l. c.

[5]) Vita Pachomii auctore graeco incerto, cap. 22; Msl. 73, col. 243.

Generalabt Theodor, einer seiner Schüler, schildert die Armutsgesinnung der pachomianischen Mönche folgendermaßen: „Wir haben die Güter unserer Eltern, die uns gehören, um des Namens Jesu Christi willen verlassen. . . Alles, was der Kommunität gehört, gehört weder uns noch den leiblichen Eltern, die in der Welt sind, sondern dies gehört unserem Herrn Jesus Christus“[6]).

Die vielen Mönchsregeln unserer Epoche, die die persönliche Besitzlosigkeit ähnlich wie die pachomianische einschärfen[7]), hatten wie bekannt keine große Verbreitung. Man bewahrte sie meist nur in den von ihren Verfassern selbst geleiteten Cönobien. Die fehlende allgemeingültige Normierung unseres Gegenstandes wurde dem morgenländischen Mönchtum durch Basilius den Großen gegeben, dessen armes, ascetisches Leben auch sonst bekannt ist[8]).

Nach der Regel des Basilius soll der Mönch beim Eintritt ins Kloster, wie auf sein persönliches Hab' und Gut[9]), so auch auf das Verlangen Privateigentum zu besitzen, verzichten. Die natürlichen Verwandtschaftsbande sollen im Herzen vernichtet werden. Nur die völlige Losschälung von der Welt macht uns fähig den Weg zu betreten, der zu Gott führt[10]). Die Klei-

---

[6]) Vita Pachomii et Theodori; Annales du Musée Guimet, t. 17 (Paris 1889), 218 f. — Zitiert nach Schiwietz, l. c. — Cfr. Orsiesius, Doctrina de institutione monachorum; Msl. 103, col. 1059.

[7]) Cfr. Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii regula ad monachos, cap. 7; Luc. Holstenius, Codex regularum, Paris 1663, pars 1, p. 119. — Isaiae abbatis regula ad monachos, cap. 15; Msl. 103, col. 430. — Alia patrum reg. ad mon., cap. 1, ibid., col. 441. — Tertia patrum reg. ad mon., cap. 2, ibid. col. 444—5. — Reg. orient., ibid. col. 1065. Diese Regel ist mit der des Pachomius verwandt.

[8]) Greg. Naz., Oratio 20; opp. omn., Paris 1583, p. 562—563, 566. — G. Grützmacher, Mönchtum; RE.[3], Bd. 13 (1903), p. 223. — Montalembert, Les moines d'Occident I, p. 109, Paris 1873. — Möhler, Gesch. des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung; gesam. Schriften II, 186—187, Regensburg 1840. — Sozomenus, Hist. eccl. lib. 6, cap. 17. Cfr. Basil. Magn., Ep. 223, n. 2; Msg. 32, col. 823.

[9]) Cfr. Grützmacher, l. c., p. 223.

[10]) Reg. fus tr., interr. 8—9; reg. brev. tr., interr. 2, 92, 188; Cfr. 89, 190, 205, 206, 263, 311.

dung der Mönche soll einfach und sogar ärmlich sein; nur diese entspricht ja dem armutsliebenden Geist des Christentums. Der Mönch soll nur ein einziges Kleid haben. Die Einfachheit soll auch für die Fußbekleidung gelten[11]). Alle im Kloster sollen alles gemeinsam haben[12]). Niemand darf etwas annehmen oder mitteilen ohne die Erlaubnis des Vorgesetzten[13]). Diese Regel kennt nicht — auch so wie die pachomianische — das Gelübdeablegen. Dieses kam ja nur seit dem Konzil von Chalcedon auf[14]).

Wie in den pachomianischen[15]), so auch in basilianischen Kommunitäten wurden keine bestimmten Schranken der Accumulation des gemeinsamen Klostergutes gesetzt[16]). Die Regel des Basilius legt uns sogar die Vermutung nah, das die klösterliche Armut nicht als der normale Zustand angesehen wurde[17]). In Bezug auf die vollkommenere Besitzlosigkeit stehen also ein Paulus von Theben und andere Anachoreten[18]) entschieden höher.

---

[11]) Reg. fus. tr., interr. 22—23; reg. brev. tr. 90; cfr. 48, 49, 50, 70, 87, 168. — Zöckler, Askese und Mönchtum, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1897, p. 289.

[12]) Reg. fus. tr. interr. 31, 35; cfr.7; reg. br. tr., interr. 85; cfr. 86, 91, 93, 168.

[13]) Reg. brev. tr., interr. 87, 91, 305; cfr. 187, 308.

[14]) Grützmacher, l. c., p. 224—5. — Cfr. Schiwietz, l. c., p. 19, 183.

[15]) Schiwietz, l. c. p. 161, 184. — Orsiesius, l. c.

[16]) Cfr. reg. brev. tr., interr. 181, 284.

[17]) Cfr. reg. brev. tract., interr. 302, 308.

[18]) Hieronymus, Epist. 22, ad Eustochium, cap. 36; opp. t. 1, pars 1, Venedig 1766, col. 121. — Schiwietz, l. c., p. 237—8.

§ 6. Die Schriftsteller der Blütezeit der griechisch-morgenländischen Kirchenliteratur.

Einen breiten Raum nimmt die Armutsfrage in den Schriften der großen Orientalen des 4. Jahrhunderts ein. Hier lassen sich drei Tendenzen erkennen. Die Eine neigt zur Gütergemeinschaft im communistischen Sinn, die Andere will unseren Gegenstand geistig auffassen, die Dritte will ihn nicht nur geistig, sondern auch materiell verstehen. Die Schriften dieser Zeit zeigen, daß man das Mönchs- und Laienideal auch in der Literatur voneinander zu scheiden anfängt und für die Laienwelt gewisse Milderungen hinsichtlich der Befolgung der freiwilligen Armut anerkennt, die für den monachalen Stand nicht gelten.

Basilius der Große entwirft eine tiefsinnige Armutsauffassung, die nicht nur durch die christlichen Lehren, sondern auch durch die antiken Philosopheme beeinflußt ist. Nicht nur die persönliche Besitzlosigkeit hat er hier im Auge; — er will die Nutznießung der klösterlichen Güter nach communistischen Prinzipien regulieren, und er spricht, freilich aus ganz anderen Gründen und Idealen, wie viele Jahrhunderte später Fourier, den bekannten Satz aus: „Privateigentum ist Diebstahl!“ Unser Gegenstand hängt mit der ganzen Weltanschauung des Heiligen eng zusammen. „Jeder Tag,“ sagt er: „führt seine eigene Umwölkung der Seele mit sich, ja auch die Nächte nehmen die Sorgen des Tages auf, und täuschen den Geist mit denselben Truggestalten. Die einzige Weise, dies zu vermeiden, ist das Zurückziehen von der Welt. Ein Zurückziehen aus der Welt ist aber nicht ein außer ihr sein dem Körper nach,

sondern besteht in einem Losreißen der Seele von dem Mitgefühl mit dem, was den Körper betrifft, so daß man gleichsam ohne Vaterstadt und ohne Vaterhaus ist, ohne Eigentum, ohne Freund, ohne Gewerbe, ohne Geschäft, ohne menschliche Wissenschaft, bereit, die Eindrücke der göttlichen Lehre in das Herz aufzunehmen“[1]). Unser Gegenstand soll im Kloster energisch durchgeführt sein. „Es ist nötig, daß der Ascet, der einem Coenobium angehört, allen Privatbesitzes ledig wird. Wenn er aber dies nicht wird, so schadet er der Vollkommenheit des Coenobitenlebens und zeigt sich recht ungläubig (da er fürchtet, daß er keine genügende Verpflegung haben wird) gegen Gott und auch gegen diejenigen, die in seinem Namen versammelt sind. Er vernimmt auch nicht die Worte Davids, der sagt: „Nie im Leben habe ich einen Gerechten verlassen gesehen oder, daß seine Nachkommen um Brot betteln.“ Wenn Christus schon bei zwei oder drei in seinem Namen Versammelten ist, um wie viel mehr ist er dort, wo eine größere Versammlung Menschen in seinem Namen vereint ist. Also, es wird kein Mangel vorhanden sein — auch so, wie den Juden in der Wüste nichts vom Nötigen mangelte — wenn Christus auch bei uns anwesend sein wird. Wenn uns auch irgend etwas mangelt — Gott tut es, um uns zu prüfen — so ist es viel besser für uns, den Mangel zu erdulden und mit Christo zu sein, als fern vom Coenobium alle Reichtümer der Welt zu besitzen. Der Besitz dieser Dinge bringt noch schlimmere Folgen mit sich. Wer den Privatbesitz haben will, der gedenkt nichts anderes als Trennung und Abfall vom Coenobium. Wer dies nicht im Herzen hat, warum will er denn eigentlich abgesondert besitzen, obschon er gut weiß, daß die Diener des Herrn immer alles Nötige haben. Deshalb ist es klar, daß, wer den Privatbesitz haben will, das Verderben seiner Seele wünscht; er verkauft sein Heil für etliche Obolen und .... er ahmt den Judas nach, weil, was vom Diebstahl entsteht — Privatbesitz ist doch ein Diebstahl — mit dem Verrat endet. Und, wenn der Ascet die wahre Lehre verrät, ist er dann nicht

[1]) Epist. 2 (Gregorio, n. 2; Msg. 32, col. 226). — C. Klose, Basilius d. Grosse, Stralsund 1835, p. 136.

ebenso wie Judas, der den Herrn verriet? Also müssen wir uns hüten, etwas von dem zu besitzen, was uns nicht zum gemeinsamen Gebrauch gegeben ist“ [2]).

Nach Basilius sind diejenigen arm im Geiste, die auf Grund der Lehre Christi arm geworden sind, dem Gebote folgend, welches sagt: „Gehe, verkaufe, was du hast“ . . . etc. Wer diesem Gebot folgt und die Dürftigkeit des armen Lazarus nachahmt, der ist auch nicht seiner Glückseligkeit fremd[3]). Alle Güter, lehrt Basilius, an und für sich sind nicht schlecht, weil sie von Gott geschaffen sind. Deshalb muß man sie nicht verwerfen und sie fliehen, sondern sie gut gebrauchen. Nicht derjenige, welcher überhaupt etwas hat, wird verdammt, sondern derjenige, der die Güter verkehrt einschätzt. Die Seele, die frei von der Liebe für die irdischen Güter ist, kann von ihnen einen guten Gebrauch machen, um von den Sünden befreit zu werden[4]).

Rigoristischer urteilt ein Nilus. „Man soll,“ sagt er: „alles Irdische verachten und die Früchte der Erde, die uns freigebig gespendet sind, im mäßigen Gebrauch verwenden, aber nichts in dieser Welt besitzen“ [5]). Alle guten Leute ermahnt er, alles in dieser Welt zu verlassen [6]). Sogar alle Gewohnheiten und die Erinnerungen an die Verwandten sollen verlassen werden[7]). Zur wahren paupertas voluntaria gehöre auch die Ehelosigkeit. Dabei weist Nilus auf die Worte des Apostels Paulus hin, die

---

[2]) Consuetudines monasticae, cap. 34,1; opp. omn. t. 2, p. 828—9, Paris 1839. — Cfr. Regulae fusius tractatae, interr. 9, ibid. p. 489; interr. 29 und 85 der reg. brevius tractatae. — Homilia in divites, ibid., p. 71—86.

[3]) Reg. brev. tract., interr. 205, p. 688.

[4]) Ibid., interr. 92, p. 631—2. — Aehnliche Armutsgedanken äußert Basilius reg. fus. tract., interr. 8,2; Msg. 31, col. 938. — Sermo 2. ascet., n. 1, ibid. col. 882. — Sermo 1, ascet., n. 5, col. 878. — Constitut. monast., cap. 30, ibid. col. 1419. — Reg. fus. tract. 32,1, col 995. — Cfr. M. Wolter, Praecipua Ordinis monastici Elementa, p. 275 sqq., Brügge 1880.

[5]) De voluntaria paupertate tractatus, cap. 18; Msg. 79, col. 994. — Cfr. cap. 25.

[6]) Ibid., cap. 23, col. 1010.

[7]) Ibid., cap. 24, col. 1010.

lauten: „Wer ohne Weib ist, sorgt für das, was des Herrn ist“ . . . . etc.[8]). Man soll sich auch nicht kümmern um das Leben, was man essen, noch um den Leib, was man anziehen wird, so wie es Christus sagte[9]). Muster dieser wahren paupertas sind für Nilus Christus, die Apostel, Johannes der Täufer[10]). Lobenswert ist auch die Lebensweise der Philosophen. Viele Philosophen, meint Nilus, pflegen auch die freiwillige Armut; — sie gehen ohne Kopfbedeckung bis ins hohe Alter hinein, sie gebrauchen für die Nahrung, was sie zufällig finden, um fern von den irdischen Sorgen mit den erhabenen Dingen sich zu befassen. Nilus erzählt weiter von einem Philosophen, der außer einem Becher, aus welchem er aß und trank, nichts anderes besaß [Diogenes]. Als er eines Tages gesehen habe, wie die Hirtenknaben direkt aus der Hand tranken, warf er seinen Becher weg[11]). Wenn wir völlig besitzlos sein würden, so könnten uns die Feinde nicht schädigen. So auch die Aegypterin, die die Kleidung Josephs an sich riß, dies nie hätte tun können, wenn der Jüngling so entblößt gewesen wäre, wie ein ringender Faustkämpfer[12]). Wir sollen wie die Leichtbewaffneten gesalbt sein, nämlich mit der Leichtigkeit der Armut[13]). In der Erfüllung wahrer paupertas voluntaria sieht Nilus die Nachahmung Christi[14]). Wir wissen leider nichts über sein Verhalten dem gemeinsamen Klosterreichtum gegenüber. Aber seine hier angeführten Gedanken legen uns die Vermutung nah, daß er über solche Klöster recht ungünstig urteilen würde.

Eine ähnliche Verachtung des Vermögensbesitzes klingt

---

[8]) Ibid., cap. 26, col. 1011.

[9]) Ibid., l. c.

[10]) Ibid., cap. 21, col. 995.

[11]) Ibid., cap. 39, col. 1018.

[12]) Ibid., cap. 42, col. 1022.

[13]) Ibid., l. c.

[14]) Ibid., cap. 46, col. 1027. Dieser tractatus des Nilus kann als Quintessenz seiner Armutsauffassung angesehen werden. In seinem tractatus de virtutibus excolendis, sectio 4, cap. 15 (Msg. 79, col. 846), in seiner oratio in Albianum (ibid., col. 710), in seinem tractatus de monastica exercitatione, cap. 70 (ibid., col. 803) finden wir ähnliche Gedanken.

in den Worten Gregors von Nazianz. Die Mittellosigkeit ist für ihn ein schönes Ding. Die Zeugen dafür sind Zacchäus und Christus. Der erste — indem er dem ihn besuchenden Christus sein Vermögen weiht; Christus aber — indem er Zacchäus durch diese seine Tat das vollkommene Leben versprochen hat[15]). Alle Reichtümer sollen um Christi willen aufgegeben werden, damit man ganz aufrichtig sein Kreuz auf sich nehmen und Christus nachfolgen kann. Man muß von der Last des Reichtums befreit sein, um nicht durch ihn in den Abgrund gestürzt zu werden. Man muß nach der höheren Welt streben; mit Demut erfüllt, durch Dürftigkeit bereichert, Christus über alles lieben[16]). Gregor vergleicht die trügerischen irdischen Reichtümer mit den Huren, die bald mit einem bald mit anderen sich abgeben, und er weist auf die Schönheit und Sicherheit der himmlischen Güter hin[17]). Er lobt die Gesundheit und die Enthaltsamkeit eines armen, aber arbeitenden Menschen und tadelt den Reichen, der, durch seine Begierden unterjocht, krank ist[18]). Gregor vergleicht auch das schwerbeladene Schiff, welches auf dem stürmischen Meer schnell den Schiffbruch erleiden kann, mit einem Reichen, der viel eher wie der Arme, den Gefahren und Sorgen des Lebens ausgesetzt ist[19]). An einer anderen Stelle spricht er über die Seligkeit der verschiedenen Lebensarten, unter denen die Seligkeit der freiwillig Armen eine der ersten Stellen einnimmt[20]).

Bei Johannes Chrysostomus finden wir eine kräftige, aber jedenfall zu subjektive Apologie des besitzlosen Mönchslebens. „Allein im Kloster," meint er: „verbleibt man in Ruhe und Sicherheit, wenn auch draußen die Stürme toben. Die Ver-

---

[15]) Oratio 14. (de pauperum amore), cap. 4; opp. omn., t. 1, Paris 1778, col. 260. — Cfr. ibid. cap. 1, col. 258.

[16]) Ibid., cap. 18, col. 269. — Cfr. cap. 22, col. 272.

[17]) Carmen ad Seleucum; opp. omn., t. 2, Paris 1840, p. 1090.

[18]) Carmen de philosophica paupertate, ibid., p. 625.

[19]) Distichae sententiae, ibid., p. 585.

[20]) Variorum vitae generum beatitudines, ibid., p. 488. — Cfr. Carmen de virtute, ibid., p. 437.

wirrungen in der Welt schauen die Mönche wie aus dem Himmel, weil sie ein himmelswürdiges Leben führen und eine engelsgleiche Stellung haben. Wie es bei den Engeln keine Ungerechtigkeit gibt und niemals die einen glücklich und die anderen unglücklich sind, sondern alle in einem Frieden und in einer Freude sind, so auch in den Klöstern. Keinem wird dort die Armut zum Vorwurf gemacht, keiner rühmt seine Reichtümer. Das Mein und Dein — die Begriffe, die alles umkehren und in Verwirrung bringen — bestehen dort garnicht. Alle Sachen, wie Speisen, Wohnung, Kleidung, sind bei ihnen gemeinsam. Alle Mönche sind einer Seele, alle sind desselben adeligen Sinnes, alle verrichten denselben Dienst, alle haben dieselbe Freiheit, alle besitzen denselben wahren Reichtum (nicht nur im Wort, sondern in der Tat), sie haben nur . . . ein Bestreben, eine Hoffnung . . . Gemeinsam verfertigen sie die nötige Arbeit und leiden auch geduldig, um sich nachher gemeinsam zu freuen. Dieses alles Gute sieht man nur in Klöstern; nicht nur deshalb, weil die Mönche das Irdische verachten und den Ursachen des Zankes und der Zwietracht fremd gegenüber stehen, sondern auch, weil, was mit den einzelnen Mönchen geschieht, sei es Trauriges oder Gutes, alles als Gemeinsames angesehen wird“ [21]).

Auch den Laien empfiehlt Chrysostomus direkt die freiwillige Armut. „Es genügt nicht,“ sagt er: „das Geld zu verachten; man muß die Armen ernähren, sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und Christus nachfolgen.“ Die Geldgier muß man aus der Seele ausrotten. Christus tadelt nicht das Geld, sondern diejenigen, die an das Geld gefesselt sind. Wenn es den Reichen schwer sein wird, in das Himmelreich einzugehen, so wird dies den Habsüchtigen noch viel schwerer [22]). Man muß an die Beispiele so vieler Apostel und hauptsächlich an das Beispiel des Erlösers denken, welcher

---

[21]) Adversus oppugnatores vitae monasticae, lib. 3, cap. 11; Msg. 47, col. 366—7.

[22]) Homil. 63 in Matth.; Msg. 58, col. 605—7.

nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte. Man muß direkt ihn, den Heiland, nachahmen und nicht nur seine Knechte. Man muß auch ihrer unschätzbaren geistlichen Reichtümer gedenken. Wenn man viele Joch Land hat, zehn bis zwanzig Häuser, ebensoviel Baderäume, Tausend oder noch mehr Knechte, die Wagen mit Silber- oder Goldplatten bedeckt, so muß man sich doch von allem diesen trennen; nur dann wird man den ganzen Erdkreis besitzen[23]).

Lapidarisch und klar sind die Weisungen des populärsten und beredsamsten unter den syrischen Vätern, Ephraem. Er sagt, daß der Mönch dem Golde und Silber keine Achtung schenken soll, damit das Böse seine Lebensbahn nicht schädige. Der Mönch soll sogar keinen Geldbeutel haben, damit dies nicht seine Hingabe an Gott schlecht beeinflusse. Der Mönch soll nichts als sein Eigentum betrachten. Er soll nicht die weltlichen Annehmlichkeiten lieben, um nicht entblößt von der Tugend vor Gott zu erscheinen. Der Mönch soll nicht die irdischen Reichtümer lieben, um nicht einen nichtigen Teil der göttlichen Erbschaft im Himmel zu haben[24]). An einer

---

[23]) Ibid., col. 608. — Aehnliche Armutsgedanken äußert Chrysostomus Homil. 11. in Act. Apost.; Msg. 60, col. 94. — Homil. 8. in epist. ad Rom. n. 6; ibid., col. 463. — Homil. 10. in epist. 1 ad Thess., n. 3; Msg. 62, col. 458. — Homil. 7. in epist. 2. ad Timoth. n. 2; ibid., col. 638. — Homil 33 in epist. ad Hebr., n. 4; Msg. 63, col. 232. — Homil. Quod nemo laeditur nisi a seipso, n. 6; Msg. 52, col. 467. — Homil. 5. de studio praesentium, n. 1; Msg. 63, col. 485. — Homil 13. in Matth. n. 4; Msg. 57, col. 212. — Homil 16. in 1. Cor. n. 6; Msg. 61, col. 138. — Sermo 10. super epist. ad Phil., n. 3; Msg. 62, col. 259. — Sermo 68. sup. Matth., n. 3; Msg. 58, col. 644. — Homil. 1. in epist. ad Coloss., n. 6; Msg. 62, col. 307. — Orat. 6. de fato et providentia; Msg. 50, col. 772. — Homil 18. in epist. ad Hebr., n. 2; Msg. 63, col. 236. — Homil. 33. in Genes., n. 3; Msg. 53, col. 309. — Homil. 72. in Matth., n. 3; Msg. 58, col. 671. — Homil. 7. in epist. ad Rom., n. 8; Msg. 60, col. 451. — Cfr. M. Wolter, l. c. p. 285 sqq.

[24]) Sermo de monachis, ascetis et eremitis, cap. 4; Hymni et sermones, ed. Thomas Lamy, t. 4 (1902), col. 152.

anderen Stelle ermahnt Ephraem die Gläubigen die weltlichen Geschäfte zu verlassen und die himmlische Arbeit auf sich zu nehmen, die Geldgier zu verlassen und die Liebe des Herrn zu erwerben zu suchen. Er fordert auf, die Lehre der Apostel zu hören, die noch bei Lebzeiten von ihrem Vermögen sich trennten; er ermahnt die heilige Schrift zu lernen, die zur Besitzlosigkeit mahnt, damit die Seele den Herrn besitzen könnte. Wer nichts besitzt, wird alles besitzen! Man soll seine Hände vom jeden Besitz befreien[25]). Die Selbstentsagung und die freiwillige Armut, meint Ephraem, ist der Anfang der guten, Gott wohlgefälligen Werke[26]). Man soll die Zuflucht zur freiwilligen Armut nehmen und in ihr leben, da sie eine liebevolle Mutter für ihre Auserwählten ist[27]). Hier denkt man unwillkürlich an den mehr bildlichen Vergleich von Franz von Assisi, worin er die Armut, als seine geliebte Gattin bezeichnet.

Gregor von Nyssa unterscheidet zwei Arten von Reichtum und Armut. Der Reichtum an Tugend ist höchst lobenswert. Verwerflich aber müssen die irdischen Reichtümer sein. Der Herr habe verboten, diese Reichtümer zu sammeln. Er habe uns befohlen, nach den erhabenen Dingen zu streben, wo Rost und Motten nicht zehren und wo Diebe nicht nachgraben und stehlen. Die Armut an Tugenden muß verworfen werden. Wer aber freiwillig arm an Laster und Liederlichkeit geworden ist, der verdient das Himmelreich[28]). Man muß nicht für morgen sorgen. Man muß an das Schicksal des törichten Reichen denken. Gott wird uns schon alles nötige geben[29]).

Cyrillus von Jerusalem sagt, daß diejenigen, die an den irdischen Dingen reich sind, obschon sie vieles haben, wegen

[25]) Serm. de cupiditate, cap. 6, ibid. col. 238.
[26]) Ibid., l. c.
[27]) Serm. de admonitione et poenitentia, cap. 21; ibid., t. 1, col. 308.
[28]) De beatutinibus, oratio 1; Msg. 44, col. 1199. — Cfr. ibid., col. 1207.
[29]) De oratione Dominica, orat. 4, ibid., col. 1175—8.

der Armut der Seele gepeinigt werden: je mehr sie sammeln, desto stärker wird ihr Bedürfnis nach den Reichtümern sein. Ein gläubiger Mensch aber ist reich in seiner freiwilligen Armut; er ist mit wenigem zufrieden und schätzt den irdischen Reichtum nicht sehr[30]). Cyrill behauptet, daß das Geld nicht vom Teufel sei, da Gott durch den Propheten Aggai sagte: „Mein ist Silber und Gold!" Man soll es nur gut gebrauchen können. Wenn man den Hungernden die Speise gibt, wenn man den Entblößten kleidet, so kann man dies nicht ohne die Hülfe des Geldes tun. Wenn jemand das Himmelreich besitzen will, so geschieht dies auch nicht ohne die Hülfe des Geldes: „Gehe," sagte Christus: „verkaufe was du hast, und gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben."[31]) . . . Cyrill erweist sich als logisch und wirklich praktisch!

Epiphanius von Salamis behauptet, daß, hinsichtlich der Armutsauffassung, das Alte und Neue Testament gleich sind. Es ist unrichtig, meint er, den Satz des Alten Testaments: „Mein ist Silber und Gold!" dem neutestamentlichen Satz: „Selig sind die Armen im Geiste" . . . etc., als zwei unvereinbare Dinge gegeneinanderzustellen und zu sagen, daß nur das Neue Testament mit dem Armutsgeist erfüllt sei. Auch in dem Alten Testament wird unser Gegenstand ausgesprochen, indem Salomo sagt: „Der Reiche und der Arme müssen sich gegenseitig helfen, denn der Herr hat sie beide gemacht"[32]). Diesem widerspricht nicht das Neue Testament, indem es mehr als einmal die an irdischen Dingen Armen selig preist. Das Neue Testament verwirft auch nicht die irdischen Reichtümer, die rechtmäßig sind. Ihre Besitzer können gewiß arm im Geiste sein. Sie sollen dem Hungernden zu essen und dem Durstigen zu trinken geben, sie sollen demütig sein. Dadurch erlangen auch die Armen im Geiste die Seligkeit[33]).

---

[30]) Catechesis 5. illuminandorum, cap. 2; Msg. 33, col. 507.
[31]) Catechesis 8., cap. 6, ibid., col. 631.
[32]) Adversus haeres., lib. 2, t. 2, haer. 66, cap. 80; Msg. 42, col. 155.
[33]) Ibid., l. c.

Aehnliche Entwickelung unseres Gegenstandes finden wir bei Cyrill von Alexandrien[34]), Orsiesius[35]), Evagrius[36]), Paphnutius[37]), Asterius Amasenus[38]) und Eusebius[39]).

---

[34]) Commentar. in Luc., cap. 6, n. 20 und 24; Msg. 72, col. 590, 594. — Ibid. cap. 12, n. 14, 33—4, col. 743. — Homil. paschal. 11., cap. 3; Msg. 77, col. 643.

[35]) Doctrina de institutione monachorum, cap. 22—3, 27; Msg. 40, col. 879—82. Auch in der Concordia regular. des Benedikt von Aniane finden wir Excerpte über unseren Gegenstand aus diesem Werk des Orsiesius (Msl. 103, col. 1059—60).

[36]) Capita practica ad Anatolium, cap. 9; Msg. 40, col. 1223. — Rerum monachalium rationes, cap. 4, ibid., col. 1255. — Ibid., cap. 3, col. 1254.

[37]) Joh. Cassianus, Conlationes, conlat. 3. abb. Paphnutii, cap. 9; CSEL. 13. p. 80—1. — Ibid., cap. 10, p. 81—2.

[38]) Homil. de divite et Lazaro; Msg. 40, col. 175. — Homil 3 (adv. avarit.), ibid., col. 211.

[39]) Demonstrat. evangel., lib. 1, cap. 8; Msg. 22, col. 75. — Cfr. col. 1204. — Was Athanasius den Großen anbelangt, so habe ich die bemerkenswerten Armutsgedanken nur in ihm zugeschriebenen Werken gefunden. Cfr. Institutio eorum qui in quiete vitam agere cupiunt, cap. 1; Msg. 28, col. 846. — Ad beatiss. Castorem epist. 1, cap. 6, ibid., col. 855 (in Cassian., Institut., lib. 4, cap. 18 finden wir ganz ähnliche Gedanken). — Syntagma doctrinae, cap. 6 und 3, ibid. col. 842, 839.

§ 7. Die Zeit des Niederganges des griechischen Mönchtums und das russische Mönchtum.

Nach einem Jahrhundert der Blüte begann der Rückgang im morgenländischen Mönchtum. Wohl finden wir in der späteren Zeit erfolgreiche Förderer unseres Gegenstandes und der Ascese im allgemeinen, aber die Versuche blieben vereinzelt und konnten nicht einen allgemeinen neuen Aufschwung hervorrufen. Schon im 4. Jahrhundert gab es sogar ganze Klöster, die als lax galten[1]).

Mit dem Gedanken, die basilianische Klosterverfassung zu befestigen und besser zu normieren — die rechtlich-organisatorische Seite war ja hier wenig betont — nahm Kaiser Justinian die Klostergesetzgebung auf[2]). Darin wird verordnet, daß der Novize während seines dreijährigen Noviziates, über sein Eigentum frei verfügen dürfe. Bei seinem endgültigen Eintritt ins Kloster aber fällt sein Vermögen dem Kloster zu[3]). Derjenige, der als Mönch in ein Kloster aufgenommen wurde,

---

[1]) Cassian., De institutis coenobiorum, lib. 7,7; CSEL. 17, p. 132—7. — Cassian., Conlationes, conlat. 1, cap. 6, ibid., t. 13, p. 12. — Conlat 4, cap. 20, p. 115. — Hieronymus, Epist. 60 (ad Heliodor.); Msl. 22, col. 596. — Hieron., Epist. 52 (ad Nepotian.) ibid., col. 532—3. — Codex Theodosianus, lib. 16, tit. 2,20; Jus civile antejustinianeum, t. 1, p. 1132, Berlin 1815. — Cfr. J.-M. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine, p. 49 sqq. und 163, Paris 1900. — Cfr. Stephan Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 1, p. 237, Mainz 1904.

[2]) Philipp Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, p. 11, Lpz. 1894.

[3]) Nov. 5,5. — Meyer, l. c., p. 13. — E. Friedberg, Kirchenrecht, Leipzig 1909, p. 276.

kann nicht mehr sein Eigentum zurückerhalten, auch wenn er aus seinem Kloster austreten will[4]).

Es vergingen weitere zwei Jahrhunderte, bevor im Morgenland ein Schritt vorwärts gemacht wurde. Theodorus, der berühmte Hegumenos des Klosters Studion, führte hier die communistische Nutznießung des Klostergutes ein. Die Gemeinschaftlichkeit erstreckte sich auch auf die Kleidung[5]). Die für die Nacht abgelegten Kleider wurden zusammen aufbewahrt. Theodorus gab den anderen das Beispiel, daß er gewöhnlich am Morgen die ärmlichsten Gewänder für sich wählte[6]). In seinen bemerkenswerten Katechesen, die in der Form von jambischen Gedichten abgefaßt sind und die zur Belehrung der Mönche im täglichen Leben dienen sollen, wird auch unser Gegenstand nicht vermißt[7]). Der Strafcodex des Theodorus schreibt vor, daß der Mönch, der ohne Wissen des Vorgesetzten etwas als sein Eigentum behält, für 50 Tage excommuniziert werden soll[8]). In seinem Testament verbietet Theodorus den Mönchen ausdrücklich jeden Privatbesitz. Selbst eine Nadel soll nicht im Privatbesitz bleiben[9]). Aehnlich schärft er die Armutsgedanken in seinem Brief „an Gregor, Ezechiel, Erast, Theophan, Anian und andere Brüder in Griechenland“[10]) und in einem anderen an Stephan[11]) ein. Seine Auffassung unseres Gegenstandes ist im ganzen der der kirchlichen Schriftsteller zur Zeit der Entstehung der theologischen Wissenschaft ähnlich. Sein ascetischer Einfluß auf die Laienwelt ist auch sonst bekannt[12]).

---

[4]) Nov. 123,38. — Meyer, l. c. — Friedberg, l. c.

[5]) Michael., Vita et conversatio . . . Theodori praepositi Studitarum, cap. 34; Msg. 99, col. 150. — Meyer, l. c., p. 15—16.

[6]) Ibidem, l. c.

[7]) Jambi de variis argumetis, 3. — In renuntiantes; ibid., 21. — In divites ac pauperes. — Msg. 99, col. 1780—1 und 1788.

[8]) Poenae monasteriales 2,20, ibid., col. 1751.

[9]) Mandata praeposito tradita 7, ibid. col. 1819.

[10]) Epist. lib. 2, epist. 98, ibid., col. 1350—1.

[11]) Ibid., epist. 180, col. 1555—9.

[12]) Karl Dieterich, Byzantinische Charakterköpfe, p. 62, Leipzig 1909. Cfr. Meyer, l. c., p. 20.

Der erste, der in Griechenland die Regel des Klosters Studion in seiner Klosterverfassung erfolgreich verwertet hat, war Athanasius, der Gründer der Lawra auf dem Athos[13]). Ebenso wie Theodorus verbietet Athanasius seinen Mönchen den Privatbesitz[14]). Der Novize bei seiner Aufnahme sollte sein Vermögen unter die Armen verteilen, um für ihn die Möglichkeit zu beseitigen später Ansprüche auf ein bequemeres Leben zu erheben. Wer übrigens seinem Charakter nach dieser Möglichkeit fern zu stehen schien, durfte auch dem Kloster sein Vermögen vererben[15]). Nicht lange dauerte jedoch die strenge Befolgung dieser Anschauungen. Bereits zur Zeit der Komnenen ging in den Athosklöstern die Zucht erheblich zurück[16]).

Ende des 14. Jahrhunderts entstand im Mönchtum auf dem Athos eine Partei, die den gemeinsamen Besitz verwarf und das persönliche Ererben, das Besitzen und das Vererben durchführte[17]). Mit dem Privateigentum drangen in die idiorrhytmischen Klöster der Luxus und das Weltleben ein[18]). Im 18. Jahrhundert begann dann wieder die Rückkehr zur cönobitischen Verfassung[19]) und dadurch zur Einschränkung des Privatbesitzes.

Die freiwillige Armut hat in Rußland nie die weiten Kreise des Volkes berührt; deshalb müssen wir uns auf das russische Mönchtum beschränken. Die ersten russischen Mönche der sogenannten uneigentlichen Klöster ernährten sich durch Almosenbetteln. Sie verweilten gewöhnlich in der Nähe der Kirchen, wo sie am leichtesten unterstützt werden konnten[20]).

---

[13]) Meyer, l. c., p. 16.
[14]) Meyer, l. c., p. 26.
[15]) Meyer, l. c.
[16]) Meyer, l. c., p. 47.
[17]) Meyer, l. c., p. 57—8. Cfr. p. 62—3.
[18]) Meyer, l. c., p. 70—1.
[19]) Meyer, l. c., p. 82.
[20]) E. Golubinski, Geschichte der russischen Kirche, Bd. 1, 2, p. 552, Moskau 1904 (russisch). — Thietmar von Merseburg irrt sich, wenn er sagt, daß Wladimir der Heilige ein Kloster zu Ehren der hl. Sophia zu Kiew gebaut hat (Chron., lib. 8, cap. 16; MG. SS. 3 p. 870. Cfr. E. Golubinski, l. c., p. 557—8.

Sie befolgten keine Mönchsregel. Obschon die ersten russischen Asceten sehr wenig von der freiwilligen Losschälung vom Irdischen wußten, waren sie doch nicht so lasterhaft, wie die Mehrzahl der griechischen Mönche dieser Epoche[21]). Schon früh traten in Rußland die wandernden Mönche auf, die gewissermaßen mit habsüchtigen Sarabaiten und Gyrovagen verglichen werden können[22]).

Die Gründung des berühmten Höhlenklosters bei Kiew brachte den ersten starken Aufschwung der Ascese, der sich in der ganzen dürftigen Lebensweise der Mönche äußerte[23]). Theodosius ließ diese Ascese durch die mit wenigen Veränderungen versehene Studitenregel fixieren[24]). Die Mönche sollten ein Kleid aus grober, billiger Wolle tragen[25]). Nur das Allernotdürftigste sollte im Kloster vorhanden sein[26]). Der Chronist Nestor schreibt, Theodosius habe oft die Zellen der Brüder besucht, und, wenn er dort etwas fand, was dem Geist der Regel und der Armut nicht entsprach, habe er es ins Feuer geworfen[27]). Dieselbe Strenge zeigte er auch gegen sich selbst. Sein Kleid war abgetragen, zerrissen und erregte sogar Anstoß bei vielen Laien[28]). Aber schon bald schwand diese Selbstentäußerung im Höhlenkloster dahin[29]). Jeder

---

[21]) Cfr. Eustathius Thessalonicens. metrop., De simulatione, n. 27 sqq.; Msg. 136, col. 395 sqq. — Golubinski, l. c., p. 660 sqq.

[22]) Cfr. Schiwietz, l. c., p. 238—9. — Besse, l. c., p. 50—2 — Golubinski, l. c., p. 659.

[23]) Golubinski, l. c., p. 573.

[24]) Golubinski, l. c., p. 582. — Cfr. Meyer, l. c., p. 19. und Leop. Karl Götz, Das Kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands, p. 35, Passau 1904.

[25]) Golubinski, l. c., p. 611.

[26]) Golubinski, l. c.

[27]) Golubinski, l. c., p. 625.

[28]) Golubinski, l. c. p. 649.

[29]) Golubinski, l. c., p. 629. — Der Paterik berichtet darüber viel Charakteristisches. Z. B.: „. . . In demselben Höhlenkloster war ein Mönch namens Erasmus; er war sehr reich, und alles, was er hatte, gab er für die Bedürfnisse der Kirche aus; als er ganz arm wurde, fiel er bei allen in Verachtung" (7. Erzählung bei Simon). Zitiert nach Golubinski, l. c., p. 630. — Cfr. ibid. p. 629—30. — Cfr. L. Götz, l. c., p. 42 sqq. und 128 sqq.

Mönch konnte soviel Geld sammeln, wie er wollte[30]). Wenn unser Gegenstand im Höhlenkloster — diesem Muster für alle russischen Klöster seit Mitte des 11. bis ins 14. Jahrhundert hinein — so stark zurückging, so ist klar, daß die Zustände der anderen Klöster nicht besser waren.

Das 14. Jahrhundert brachte einen neuen Aufschwung des Armutsideals mit sich. Die Dürftigkeit der Asceten, die sich um Sergius von Radonesch sammelten, war sehr groß. Es kam vor, daß sie keine Kerzen in ihrer Kirche hatten und während des Gottesdienstes an stelle der Kerzen Kienspäne brennen mußten[31]). Auf das Anerbieten einer Prälatur soll Sergius folgendes geantwortet haben: „Von Jugend auf habe ich kein Gold getragen, um so mehr will ich in meinem Alter in Armut verbleiben". Und er verblieb der arme Hegumenos der armen Mönche[32]). Bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts hat das russische Mönchtum manche idiorrhytmischen Züge behalten. Auch in den Anfängen der Tätigkeit des Sergius traten diese Züge deutlich hervor[33]).

Der allgemeine Ueberblick über unseren Gegenstand in Rußland ist kein erfreulicher. Obschon hier nur die Basilianerregel für die Mönche maßgebend ist, bleibt die strenge Befolgung der persönlichen Armut nur eine seltene Erscheinung[34]).

---

[30]) Golubinski, l. c.

[31]) Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands, Bd. 1, p. 227, Frankfurt a. M. 1872.

[32]) Philaret, l. c., p. 227—8.

[33]) Philaret, l. c., p. 235.

[34]) Cfr. Golubinski, l. c., p. 607. — V. Rozanov, L'Église Russe, Paris 1912, p. 21, 25, 28. — Cfr. L. Götz, Kirchenrechtl. . . Denkmäler Altrußlands, Stuttgart 1905, p. 168—9 und A. Pavlov, Die Denkmäler des altruss. K.-R., Petersburg 1908, col. 263—5.

§ 8. Die Häreſien und die Kirchenſpaltungen des chriſtlichen Altertums.

Der gnostische Dualismus, der, wie bekannt, lehrte, daß all das Körperliche an und für sich das Böse sei, und daß die Losreißung aus der Herrschaft des Demiurgos die Vollkommenheit verspreche, gab unserem Gegenstand eine strenge und einseitige metaphysische Grundlage. So bringt z. B. nach Karpokrates die Verachtung der Satzungen der Weltmächte die Erhebung der Seele zu Gott. Der Körper sei das Gefängnis der Seele[1]). Marcion, der in Bezug auf seine streng entsagende Lebensweise als Stoiker und als Cyniker bezeichnet wurde, lehrte die Verabscheuung vom Irdischen[2]). Aehnliche Gedan-

---

[1]) Irenaeus, Contra haereses, lib. 1, cap. 25, n. 1—2; Msg. 7, col. 680—4. — W. Möller, Kirchengesch., Bd. 1, Freiburg i. Br. 1889, p. 141. — A. Knöpfler, Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1910, p. 95. — A. Neander, Allgem. Gesch. der christ. Religion und Kirche, Bd. 1, Hamburg 1826, p. 509 sqq. — A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Lpz. 1884, p. 397 sqq. — G. Krüger, Karpokrates; RE.[3], Bd. 10, p. 98.

[2]) Tertullian., Adversus Marcionem, lib. 1, cap. 15; CSEL. 47, p. 310. — Clemens Alexandrin., Stromata, lib. 3, cap. 3—4; ed. O. Stählin, Lpz. 1906, p. 200—1, 207. — Möller, l. c., p. 155. — Knöpfler, l. c., p. 95. — Neander, l. c., p. 533. — Ch. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien . . . I., Leipzig 1762, p. 516. — Hilgenfeld, l. c., p. 325. — G. Krüger, Marcion, RE., Bd. 12, p. 272. — V. Ermoni Le Marcionisme; Revue des quest. hist., t. 87 (1910), p. 13 sqq.

ken finden wir bei einem Basilides[3]), bei einem Saturnil[4]), bei einem Valentin[5]), bei einem Tatian[6]). Ueber die tatsächliche Befolgung unseres Gegenstandes bei den Gnostikern gibt es bei den zeitgenössischen Schriftstellern keine eintheitliche Auffassung. Die Einen tadeln ihre weltliche Lebensart und ihre Abneigung vor der humilitas, vor der Armut im Geiste[7]). Die Anderen hingegen bezeugen ihre eifrige Verwirklichung unseres Gegenstandes[8]). Eine Art vermittelnde Ansicht äußert bekanntlich, Clemens von Alexandrien[9]). Das manichäische Religionssystem, das „das ausgebildeteste aller gnostischen Systeme genannt werden kann'[10]), schärfte den Auserwählten eine äußerste Dürftigkeit, eine möglichst vollkommene Losschälung von allen irdischen Banden ein. Nichts in dieser

---

[3]) Act. Arch., cap. 55 (zitiert bei Hilgenfeld, l. c., p. 207). — Irenaeus, l. c., lib. 1, cap. 24, n. 4, col. 676—7. — Neander, l. c., p. 453. — G. Krüger, Basilides; RE.[3], Bd. 2, p. 432. — Möller, l. c. p. 149. — Knöpfler, l. c., p. 91—2. — Hilgenfeld, l. c., p. 209—10, 212, 229. — Walch, l. c., p. 297 sqq.

[4]) Irenaeus, l. c., lib. 1, cap. 24, n. 2, col. 675. — Philastrius, Lib. de haeresibus, 31; Msl. 12, col. 1143—4. — Neander, l. c., p. 470 sqq. — Walch, l. c., p. 279 sqq. — Funk, Saturnil; KL.[2], Bd. 10, col. 1729. — Knöpfler, l. c., p. 93.

[5]) Clem. Alexandrin., l. c. lib. 2, cap. 20, p. 175. — Hilgenfeld, l. c., p. 296 sqq. — E. Preuschen, Valentinus; RE.[3], Bd. 20, p. 401. — Neander, l. c., p. 474 sqq. — Knöpfler, l. c., p. 92. — Möller, l. c., p. 152.

[6]) Epiphanis, Contra haereses, lib. 1, t. 3, haeres. 46; opp. ed. Köln 1617, p. 93. — Philastrius, l. c., haeres. 48, col. 1164—5. — Möller, l. c., p. 182. — Hilgenfeld, l. c., p. 544—5. — Knöpfler, l. c., p. 94. — Walch, l. c., p. 431 sqq. — Neander, l. c., p. 506. — Die Apotaktiker verdammten bekanntlich das Eigentum. Epiph., l. c., lib. 2, t. 1, haer. 61, p. 120. — A. Lambert, Apotactites et Apotaxamenses; Cabrol, Dictionnaire de l'archéol. chrétienne, t. 1,2, col. 2616, Paris 1904.

[7]) So z. B. Epiphan., l. c., lib. 1, t. 2, p. 20 sqq. — Walch, l. c., p. 238. — Cfr. Knöpfler, l. c., p. 92 sqq.

[8]) Walch, l. c., p. 239.

[9]) Clemens Alexandr., l. c., lib. 3, cap. 5, p. 214 sqq. — Walch, l. c., p. 241.

[10]) K. Keßler, Mani; RE.[3], Bd. 12, p. 198.

Welt durften sie besitzen[11]). Wie weit sie die Verachtung alles Materiellen trieben, beweisen uns schon die Worte, die sie an das Brot vor dem Essen richteten: „Ich habe dich nicht geschnitten, nicht gemahlen, nicht geknetet, nicht in den Backofen gelegt, sondern ein Anderer hat dies getan, dich mir gebracht, ich esse dich ohne Schuld“[12]). Charakteristisch ist auch das Verbot des 2. signaculum[13]). Die Zuhörer sollten sich auch als Fremdlinge und Pilger in dieser Welt betrachten. Der irdische Besitz wurde ihnen freilich nicht untersagt; wohl aber jede größere Accumulation desselben. Sie sollten solche Handlungen möglichst vermeiden, die sie an die Welt binden konnten[14]). Es ist selbstverständlich unmöglich vom gemeinsamen Besitz bei den Auserwählten zu reden. War ja hier der Besitz von zeitlichen Gütern überhaupt als Todsünde betrachtet[15]).

Die Montanisten und die Novatianer waren bekanntlich nicht so rigoristisch. Jedenfalls scheint unser Gegenstand bei

[11]) Act. Arch., cap. 44, 47; ed. Charles H. Beeson, Lpz. 1906, p. 65, 69—70. — Augustin., Serm. 50, cap. 1, n. 1; Msl. 38, col. 326. — Augustin, De moribus eccl. cathol., lib. 1, cap. 35, n. 80; Msl. 32, col. 1344. — Epiphanius, l. c., lib. 2, t. 2, haeres. 66, p. 159. — Faustus sagt: „Ego patrem dimisi et matrem, uxorem, filios et cetera, quae evangelium jubet, et interrogas (wendet er sich an Augustin), utrum accipiam evangelium? Nisi adhuc nescis, quid sit, quod evangelium nuncupatur. Est enim nihil aliud, quam praedicatio et mandatum Christi . . . Ego argentum et aurum rejeci, et aes in zonis habere destiti, quotidiano contentus cibo, nec de crastino curans, nec unde venter impleatur aut corpus operiatur, solicitudinem gerens, et quaeris a me, utrum accipiam evangelium? Vides in me Christi beatitudines illas, quae evangelium faciunt, et interrogas, utrum illud accipiam? Vides pauperem, vides mitem . . . esurientem, sitientem . . .“ August. Contra Faust., lib. 5, cap. 1; opp. omn., t. 10, Vened. 1767, col. 235 (cfr. F. Baur, Das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831, p. 244—5). — K. Keßler, l. c., p. 212. — Neander, l. c., p. 567. — Walch, l. c., p. 770. — Baur, l. c., p. 244, 255—6, 268. — C. Hundeshagen, Der Communism. und die asc. Sozialreform; Theol. Studien und Kritiken, Hamburg 1845, p. 563—5.

[12]) Epiph., l. c., zitiert nach Hundeshagen, l. c., p. 565

[13]) Baur, l. c., p. 252 sqq.

[14]) Keßler, l. c. — Baur, l. c., p. 265 sqq.

[15] Keßler, l. c., p. 211.

ihnen nicht gefehlt zu haben[16]), was wahrscheinlich auch dazu beitrug, daß viele Montanisten und Novatianer sich mit der Kirche der Katharer verschmolzen[17]). Bei den eigentlichen Donatisten war unser Gegenstand durchschnittlich auch so gepflegt wie bei den Novatianern[18]). Ein eigenartiges Gepräge bekommt er aber, nachdem die verwilderten bettelnden Circumcellionen sich in diesen Streit einmischten und ihm einen communistischen Charakter gaben und der Kirche ihre habelose Armut aufzwingen wollten[19]). Man kann hier Berührungspunkte mit dem Auftreten des geisteskranken Eon von Stella finden[20]).

Was das schwärmerisch-ascetische Mönchtum des 4. Jahrhunderts anbelangt, so weisen wir auf die leuchtenden Beispiele der entsagenden Armut der Apostoliker[21]), der Audianer[22]), der Euchiten oder Messalianer[23]) und der Eustathianer[24]). Aus diesen genannten pflegten die Apostoliker und die Euchiten

---

[16]) Bonwetsch, Montanism., RE[3], Bd. 13, p. 422. — A. Harnack, Novatian, RE.[3], Bd. 14, p. 240. — Walch, l. c., p. 619—20; cfr. 631. — E. Friedberg, Kirchenrecht, Lpz. 1909, p. 258, cfr. p. 29. — Möller, l. c., p. 163. — Ueber ihr Eigentum cfr. Harnack, l. c., p. 241. — Hilgenfeld, l. c., p. 598. — Neander, l. c., p. 581.

[17]) Harnack, l. c., p. 240.

[18]) Cfr. Knöpfler, l. c., p. 169. — H. Lea, Hist. Inquis., t. 1, p. 214.

[19]) Möller, l. c., p. 468. — Hundeshagen, l. c., p. 574. — Walch, l. c. IV., p. 152—5 sqq. — Bonwetsch, Donatismus, RE.[3], Bd. 4, p. 794.

[20]) J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. des Mittelalters, Bd. 1, München 1890, p. 103. — Knöpfler, l. c., p. 421. — Lea, l. c., p. 66.

[21]) Epiph., l. c., lib. 2, t. 1, haer. 61, p. 120. — Sachsse, Apostelbrüder; RE.[3], Bd. 1, p. 701. — J.-M. Besse, Les moines, d'Orient, Paris 1900, p. 54. — Möller, l. c., p. 378.

[22]) Epiph. l. c., lib. 3, t. 1, haer. 70, p. 193—6. — Möller, l. c., — Knöpfler, l. c., p. 197. — Walch, l. c. III, p. 302—6.

[23]) Epiph., l. c., lib. 3, t. 2, haer. 80, p. 253. — Möller, l. c. G. Grützmacher, Mönchtum; RE.[3], Bd. 13, p. 223. — Besse, l. c., p. 54—5. — Walch, l. c., p. 509, 512, 525. — Jacobi in ZfKG., Bd. 9 (1888), p. 510—1.

[24]) Concil. Gangrense, Canones patrum; Mansi, t. 2, col. 1101. — Loofs, Eustathius von Sebaste; RE.[3], Bd. 5, p. 628. — Möller, l. c., p. 379. — Knöpfler, l. c., p. 197—8. — Walch, l. c., p. 566, cfr. p. 567, 571, 575.

völlige Entsagung vom irdischen Besitz. Da wir noch wissen, daß sie den gnostisch-manichäischen Grundprinzipien huldigten, so können wir leicht vermuten, daß sie auch gemeinsam nichts besaßen.

Nach Priscillian sollen die Gerechten den Geiz — die Wurzel alles Uebels — durch die paupertas voluntaria verschmähen und mit sehr Wenigem zufrieden sein[25]). Zum „opus perfectum" gehöre die „völlige Entsagung"[26]). Priscillian verabscheut das Irdische wie ein Manichäer[27]), verwirklicht aber dieses Prinzip nicht vollständig in seinem Leben. Hat er ja sich seines Hab' und Gutes nicht ganz entledigt, sondern von ihm nur mäßigsten Gebrauch gemacht[28]). Die priscillianistische regula consensoria ist in unserem Sinn lax[29]). Es kamen also mit der Zeit fremde Einflüsse zur Geltung, die den ursprünglichen Charakter der Priscillianisten verdunkelten[30]).

---

[25]) Canon. 37; CSEL. 18, p. 125—6. — Fr. Paret, Priscillianus, ein Reformator des 4. Jhs., Würzburg 1891, p. 26, 276. — A. Hilgenfeld, Priscillian. und seine neuentdeckten Schriften; Zeitschr. für wiss. Theol. 35 (1892), p. 49. — Fr. Lezius, Priscillian.; RE.[3], Bd. 16, p. 59—60.

[26]) Tractat. 2, ibid. p. 36. Cfr. can. 41, p. 127; tract. 5, p. 65—6, 68; tract. 1, p. 17. — Paret., l. c., p. 275, 29—30. — Hilgenfeld, l. c.

[27]) Can. 33, p. 124; can. 38, p. 126; can. 82, p. 144; tract. 5, p. 65—6. — Hilgenfeld, l. c., p. 49, 52, 59.

[28]) P. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. 2,1, Regensburg 1864, p. 367.

[29]) Cfr. cap. 4; Msl. 66, col. 994. — de Bruyne, Une règle de moines priscillianistes; Revue Bénédictine, t. 25 (1908), p. 83 sqq. — A. Dufourcq, Etude sur les Gesta martyrum romains, t. 4, Paris 1910, p. 112. — J. Herwegen, Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga; Kirchenrecht. Abhandl., hrsg. v. U. Stutz, 40, p. 73.

[30]) Cfr. Keßler, Mani; RE.[3], Bd. 12, p. 226. — Ueber ihre ursprüngl. ascetische Lehre, Walch, l. c. p. 455 sqq. — Neander, l. c., Bd. 2, Hamb. 1829, p. 1003.

§ 9. Die vorbenediktinische und benediktinische Zeit.

Einen großen Aufschwung nahm die Befolgung der freiwilligen Armut im Abendland seit dem Auftreten Athanasius des Großen. Die von ihm in der Vita Antonii beschriebene[1]) für das Abendland neue ascetische Lebensweise riß viele Familienmitglieder des römischen Adels mit sich[2]). Besonders auf die edlen Römerinnen machte sie einen starken Eindruck[3]). Mit begeisterten Worten schildert Hieronymus die Armut einer Blaesilla[4]), einer Paula[5]), oder einer Marcella[6]). Auch die Männerwelt hatte auf diesem Gebiet manche gute Vertreter, wie z. B. einen Pontius Paulinus, später Bischof von Nola[7]). Die Berichte, daß Paula, als sie ins Heilige Land kam, viele Wohltaten den Darbenden spendete[8]) und in Bethlehem die Klöster

---

[1]) Cfr. Steph. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 1, p. 52—67, Mainz 1904.

[2]) Montalembert, Les moines d'Occident, t. 1, p. 152, Paris 1873.

[3]) Ibid., p. 153.

[4]) Epist. 38, ad Marcellam, n. 4 (opp. omn. t. 1, pars 1, col. 175, ed 1766). Cfr. ibid., n. 2, col. 174.

[5]) Epist. 108, ad Eustochium, n. 1, ibid., col. 690. Cfr. Epist. 66 ad Pammachium, n. 13, col. 403. — In dem Frauenkloster, das sie in Bethlehem gründete, sollte niemand Privateigentum besitzen. Keine Nonne durfte Dienerinnen oder Begleiterinnen bei sich haben (Epist. 108, ad Eustochium, n. 19, col. 712).

[6] Epist. 127, ad Principiam, n. 3, ibid. col. 953. Cfr. ibid. n. 13, col. 960.

[7]) Epist. 58, ad Paulinum, n. 2, ibid. col. 319.

[8]) Epist. 108, ad Eustoch., n. 10, col. 698. — E. Spreitzenhofer, Die Entwickelung des alten Mönchtums in Italien von seinen Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt, p. 80, Wien 1894.

bauen ließ[9]), daß Pammachius, als er der Welt entsagt hatte, sein Vermögen bei sich behielt und einen Teil desselben bei Lebzeiten unter die Armen verteilte, den anderen Teil aber beim Sterben den Darbenden hinterließ[10]), daß Demetrias nur die Einkünfte ihres Vermögens unter die Armen verteilte[11]), ebenso Melania und, daß sie die von ihr gebauten Klöster eifrig unterstützte[12]), daß Albina, ihre Mutter, ihr Leben lang reiches Almosen den Darbenden spendete[13]), daß Fabiola nach ihrer Konversion ihr Hab' und Gut zu Gelde gemacht, zum Nutzen der Armen verwendete und zuerst ein Hospital einrichtete, in welchem sie Kranken von den Straßen aufsammelte und kurierte[14]), und auf den Reisen am etruskischen Meere die Schaaren von Mönchen durch Uebersendung reicher Spenden unterstützte[15]), beweisen uns, daß sogar einige der besten Vertreter der abendländischen Ascese in den Anfängen doch keine völlige Losschälung vom irdischen Besitz pflegten. Es ist leicht zu verstehen, daß diese Asceten, die durch keine Norm einer Mönchsregel im Besitz ihres Eigentums beschränkt waren, die Aufgabe von irdischen Gütern nicht immer mit voller Strenge durchführen konnten. Eine der Ausnahmen bildet hier das von Augustin geleitete Kloster in Hippo, über dessen Anfänge der Heilige sagt: „. . . Coepi boni propositi fratres colligere, compares meos, nihil habentes, sicut nihil habebam, et imitantes me“[16]).

Eine allgemeinere Befolgung erlangt bald unser Gegenstand in den nach festeren Normen eingerichteten Klöstern

---

[9]) Epist. 108 ad Eustoch., n. 14, col. 705.

[10]) Hist. Lausiaca, cap. 122; Msg. 34, col. 1233. — Spreitzenhofer, l. c.

[11]) Epist. 130, ad Demetriadem, n. 15 (opp. omn. l. c., col. 992). Cfr. ibid., n. 14, col. 989. — Spreitzenhofer, l. c.

[12]) Spreitzenhofer, l. c.

[13]) Hist. Lausiaca, cap. 120, ibid. col. 1223. — Spreitzenhofer, l. c.

[14]) Epist. 77, ad Oceanum, n. 6 (opp. omn. l. c., col. 461).

[15]) Ibid., col. 462.

[16]) Sermo 355, cap. 1, n. 2; Msl. 39, col. 1570. — Montalembert, l. c. p. 213—4.

der vorbenediktinischen Zeit[17]). Zuerst sind hier die von Martin von Tours gegründeten Klöster Lugugé und Marmoutier zu nennen. Über letzteres sagt Sulpicius Severus: „Nemo ibi quicquam proprium habebat, omnia in medium conferebantur . . . Plerique camelorum saetis vestiebantur: mollior ibi habitus pro crimine erat“[18]).

Um das Jahr 410 gründete der vornehme Gallier Honoratus das für das ganze 5. Jahrhundert so einflußreiche Kloster Lerinum[19]), nachdem er vorher sein Vermögen unter die Armen verteilt hatte[20]). In den mir zugänglichen Quellen habe ich keine direkten Beweise gefunden, daß in diesem Kloster die freiwillige Armut eifrig gepflegt wurde. Da aber Hilarius von Arles in seinem Sermo de vita S. Honorati sein heiliges Leben und seine erfolgreiche Sorge für die geistlichen Fortschritte seiner Klosterbrüder rühmte, da die Brasilianerregel, die das Behalten des Privateigentums für die Mönche streng verbietet, hier befolgt wurde, da Salvian — einer der berühmtesten Schüler dieses Klosters — die Besitzlosigkeit eifrig verteidigte[21]), da Caesarius von Arles — auch ein Schüler von Lerinum — entschieden für die strenge Befolgung der freiwilligen Armut

---

[17]) J. Möhlers gesamm. Schriften, hrsg. v. Döllinger, Bd. 2, p. 191, Regensburg 1840. — Cfr. Karl Bernoulli, Martin von Tours; RE.[3], Bd. 12 (1903), p. 390. — Die in der Uebersetzung Rufins im Abendland dieser Epoche sehr verbreitete Basiliusregel (cfr. Spreitzenhofer, l. c., p. 43) schärft unseren Gegenstand an vielen Stellen energisch ein: interr. 5, 29, 30, 31, 98, 185 (Msl. 103, col. 497, 510—1, 525, 548).

[18]) Vita Martin., cap. 10; CSEL. 1, p. 120. — Cfr. Helyot, Hist. des ordres rel., t. 5, p. 61, Paris 1721.

[19]) Montalemb., l. c., p. 237. — Spreitzenhofer, l. c., p. 36. — Grützmacher, Lerinum; RE.[3], Bd. 11 (1902), p. 401.

[20]) Hilarii Arel. episc. serm. de vita Honorati, cap. 2, n. 11; Msl. 50, col. 1255.

[21]) Ad Ecclesiam, lib. 2, cap. 13, § 61—4 (CSEL. 8, p. 264—5); cap 9, § 43, p. 258; cap. 10, § 44, p. 259; lib. 3, cap. 14, § 59, p. 289.

war[22]), so können wir mit Sicherheit sagen, daß man ihr in Lerinum einen guten Platz einräumte.

Johannes Cassianus hielt sich in dem von ihm gegründeten Kloster St. Viktor in der Durchführung unseres Gegenstandes an das Beispiel der ägyptischen Mönche. Er verwirklichte in seinem Kloster die persönliche Besitzlosigkeit, die in seinem Werk „De institutis coenobiorum" so energisch betont wird[23]). Um die Accumulation des gemeinsamen klösterlichen Besitzes zu verhindern, verbot er den Neueintretenden ihr Vermögen dem Kloster zu schenken[24]).

Eine weitere beachtenswerte Erscheinung in unserem Sinn ist das Kloster Condat im Jura. Hier wurde auch die Armut der Väter der Wüste nachgeahmt[25]). Daß man aber nicht die gemeinsame Besitzlosigkeit pflegte, beweist uns die Regel des dritten Abtes, worin die vollkommene Gemeinschaftlichkeit verordnet wurde[26]).

Wenn auch trotz der führenden Regel Basilius des Großen und trotz des Einflusses der instituta Cassiani die Mannigfaltigkeit von Mönchsregeln damals sehr groß war — „tot propemodum typi ac regulae, quot cellae ac monasteria", berichtet uns Cassianus[27]) — so können wir doch, da wir die führenden Klöster erwähnt haben, auch ohne mehr Einzelheiten zu suchen, bei einem Rückblick einen deutlichen Fortschritt in der Normierung und Durchführung unseres Gegenstandes finden[28]).

---

[22]) Reg. ad monachos, cap. 1; Msl. 67, col. 1099. Cfr. ibid. cap. 2—3, col. 1099. — Reg. ad virgin, cap. 4, ibid. col. 1107; cap. 27, col. 1112; cap. 40, col. 1115. — Recapitulatio reg. ad virgin., cap. 2, 1117; cap. 4, ibid. — Cfr. C. Arnold, Caesarius von Arelate, Lpz. 1894, p. 415.

[23]) Cfr. Lib. 4, cap. 15; CSEL. 17, p. 55. — Spreitzenhofer, l. c. p. 81.

[24]) Ibid., cap. 4, p. 50. — Spreitzenhofer, l. c., p. 82.

[25]) Montalembert, l. c. p. 268. — Cfr. Schrödl, Eugendus; KL.[3], Bd. 4 (1886), col. 963.

[26]) Heimbucher, Orden und Kongregationen, Bd. 1, p. 177, Paderb. 1907. — Schrödl, l. c.

[27]) De instit. coenob., lib. 2, cap. 2. — Cfr. Spreitzenhofer, l. c. p. 40.

[28]) Freilich drang die monachale Besitzlosigkeit lange nicht überall durch. Cfr. De instit. coenob., lib. 4, cap. 15, p. 56.

Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts kamen bekanntlich die Ideale des Mönchtums ins Schwanken. In Benedikt von Nursia fand sich eine neue führende Persönlichkeit.

Gregor der Große berichtet, daß Benedikt schon von frühester Kindheit ein Verlangen nach der Weltentsagung hatte[29]), daß er „adhuc puer" seiner Familie und dem väterlichen Vermögen entsagte, um im armen, ascetischen Leben Frieden zu suchen[30]). Seine frühere Amme folgte ihm hierin nach. Beide verweilten im Ort Enfide zuerst, wo die Amme sich von den Nachbarfrauen ein Sieb zur Reinigung des Weizens erbat. Sie ließ es unvorsichtigerweise auf dem Tisch stehen, wo es zufällig zerbrochen wurde. Bitter beweint sie das Unglück. Der Heilige, von Mitleid mit ihr gerührt, betet und in wunderbarer Weise erscheint das Sieb geheilt[31]). Wenn Benedikt und seine Amme Geld zur Verfügung gehabt hätten, würde letztere keine Ursache zum Weinen gehabt haben. Deshalb meine ich, daß diese Erzählung auf die Armut Benedikts hinweist, der früher, der gens Anicia angehörend, ganz sicher keinen Mangel an Lebensmitteln und an Hausgerät gekannt hat[32]).

Die weise Stellungnahme seiner Regel der freiwilligen Armut gegenüber ist ja bekannt[33]). Die Bedeutung Benedikts

---

[29]) Lib. 2, dialog., prolog.; AA. SS. OSB. 1, p. 1.

[30]) Ibid., l. c.

[31]) Ibid., cap. 1, p. 2.

[32]) Montalembert, l. c. p. 154. — Cfr. AA. SS. OSB., l. c., cap. 19, p. 14—5.

[33]) Praecipue hoc vitium peculiare radicitus amputandum est de monasterio; ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis, neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque graphium, sed nihil omnino: quippe quibus nec corpora sua, nec voluntas licet habere in propria potestate. Omnia vero necessaria a Patre sperare monasterii: nec quicquam liceat habere, quod abbas non dederit, aut permisit. Omniaque omnibus sint communia, nec quisquam suum esse aliquid dicat aut praesumat. Quod si quisquam hoc nequissimo vitio deprehensus fuerit delectari, admoneatur semel et iterum; si non emendaverit, correctioni subjaceat" (Cap. 33). Cf. cap. 54, 57, 55, 2, 7, 61, 58. — Dom Besse, Le moine Bénédictin, Ligugé 1898, p. 40 sqq.

liegt hier nicht in der besonderen Verschärfung des Armutsgedankens, nicht in der Umgestaltung und Erweiterung des Armutsbegriffes, sondern in der großen Verbreitung, die die Befolgung unseres Gegenstandes durch diese Regel erlangt hat[34]).

Bekanntlich wetteiferte die Regel des großen Iroschotten Columban im fränkischen Reich eine Zeit lang mit der anderen. Wenn sie gesiegt hätte, wäre der Armutsgedanke derselbe geblieben, denn die Regel Columbans schärft unseren Gegenstand nicht viel strenger ein[35]). Andere damals im 6. und 7. Jahrhundert auftauchende Regeln haben geringere Bedeutung. Aber auch sie formulieren den Armutsbegriff ähnlich wie die beiden genannten[36]) und setzen keine Schranken der Accumulation des gemeinsamen Besitzes.

---

[34]) G. Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums, p. 61, 65, 69—70. — Greg. d. Groß., epist. 42 (lib. 1); Msl. 77, col. 495. — Canon. concil. Liptiens., cap. 7; Ann. OSB. 2, p. 119.

[35]) Cfr. cap. 4; Holst.-Brockie, Codex regul., t. 1, p. 171. — Cfr. Montalemb., l. c., t. 2, p. 528, 640, 638. — Heimbucher, l. c., p. 187 sqq.

[36]) Cfr. Reg. Pauli et Stephani, cap. 27; Holst.-Brockie, l. c. p. 142. — Reg. Ferreoli, cap. 10, Ibid. p. 158. — Reg. Isidori, cap. 3—5, ibid. p. 188—90. — Reg. Fructuosi, cap. 4, 6, ibid. p. 202—3; reg. mon. commun. cap. 1, 4, ibid. p. 208—10. — Reg. Magistr. cap. 82, ibid., p. 278—9. — Die priscillianistische Reg. consensoria (cfr. de Bruyne in „Revue Bénédictine, t. 25, 1908, p. 83—8), die, wie J. Herwegen mit Recht sagt, „innerlich dem klösterl. Geiste recht fremd gegenübersteht" (Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga; Kirchenrechtl. Abhandl. hrsg. v. Stutz, 40, p. 73), ist in ihrer Armutsauffassung lax (cap. 4; Msl. 66, col. 994).

§ 10. Die Schriftsteller der Blütezeit der patristischen abendländischen Literatur.

Was die Anschaulichkeit in der Schilderung der Armutsgedanken anbelangt, so haben die meisten großen abendländischen Theologen Größeres geleistet, als die des Morgenlandes. Hinsichtlich der Tiefe des Armutsgedankens aber stehen im allgemeinen die beiden Gruppen gleich. Der kommunistische Zug, der bei den erwähnten Orientalen so deutlich zum Vorschein kommt, wird bei den anderen entschieden schwächer betont.

Hilarius von Poitiers denkt über unseren Gegenstand ähnlich, wie ein Clemens von Alexandrien oder wie ein Cyrill von Jerusalem. Nach ihm sind die irdischen Reichtümer von Gott geschaffen[1]). Man kann ihnen aber keinen selbstständigen Wert zuschreiben[2]). Wer den Hungrigen speist, den Entblößten kleidet, dem Darbenden hilft, der macht von dem Reichtum den richtigen Gebrauch[3]). Man soll sein Herz nicht an die irdischen Reichtümer hängen; sogar der Wille zum Ansammeln der Reichtümer soll ausgerottet werden[4]). Wie die Leviten im Gelobten Land nichts besitzen, auch keinen Anteil unter den Kindern Israel haben sollten, da Gott ihr Teil und Erbgut war, so sollen auch diejenigen, die dem Dienste des Herrn hingegeben sind, keinen Teil im irdischen Besitz der Menschen haben[5]). Petrus besaß nichts in dieser Welt, wie eine Reihe

---

[1]) Tractatus in 51. psalmum, n. 21; Msl. 9, col. 321.
[2]) Ibid., col. 320.
[3]) Ibid., col. 321.
[4]) Fractatus in 61. psalmum, n. 8, ibid., col. 399.
[5]) Tractatus in 118. psalmum, lit. 8, n. 3, ibid., col. 552.

Stellen beweisen. Arm geworden an irdischen Dingen, bekam er von Gott einen kostbaren Schatz: die Kraft der Heilung. „Was ich aber habe, gebe ich dir", sagte er dem Lahmen: „. . . steh auf und geh!" „O felix possessio, o perfecta Dei portio!" ruft Hilarius aus: „Non terrena largiris, sed naturae opes rependis et vitiosi partus damna restauras"[6]). Gott wird auch unser Teil sein, wenn wir der Welt und dem Irdischen entsagen[7]). Das Besitzen an und für sich ist kein Verbrechen. Wenn aber der Reiche sein Herz an die irdischen Güter hängt, dann wird er nie des Himmelreiches würdig sein[8]).

Ambrosius zieht die freiwillige Armut allen Schätzen der Welt vor[9]). Alles Irdische vergeht wie ein Schatten; die Häuser, die wir bewohnen, werden Staub; alles in der Welt ist trügerisch; auch wir selbst werden Staub und Asche. An der Asche und den Knochen ist es unmöglich zu erkennen, ob der Verstorbene arm oder reich war. Nackt kommen wir in diese Welt; entblößt kehren wir in die Ewigkeit[10]). „Bona paupertas, quae si thesauros non habet pecuniae, habet tamen thesauros scientiae atque sapientiae"[11]). Die Armut soll nicht verachtet werden. Lazarus war arm; nach dem Tod wurde er verherrlicht, der reiche Prasser aber wurde bestraft[12]). Daß der Reichtum als solcher nicht verwerflich ist, beweist die Segnung des reichen Zachäus durch Christus, da er seinen Reichtum richtig zu verwenden versprach[13]). Auch sind nicht alle Armen selig. Nur der Arme im Geiste ist der Nachahmer der paupertas Christi[14]). Derjenige ist wirklich reich, der Christi

---

[6]) Ibid., n. 4, col. 552—3.

[7]) Ibid., n. 5, col. 554.

[8]) Commentarius in Matth., cap. 19,9 ibid., col. 1026—7. — Cfr. Tractat. in 19. psalm., n. 15, ibid., col. 307. Tractat. in 131. ps., n 25, ibid., col. 743. Commentar. in Matth., cap. 4,2, ibid., col. 931—2; cap. 5,3, col. 943; cap. 10,5, col. 968; cap. 16,11, col. 1011—2.

[9]) Hexaemeron, lib. 5, cap. 8, n. 23; Msl. 14, col. 216.

[10]) Ibid., lib. 6, cap. 8, n. 51, col. 263.

[11]) Apologia altera proph. David, cap. 11, n. 57, ibid., col. 910.

[12]) Ibid., l. c.

[13]) Expositio Evangelii secund. Lucam, lib. 8, n. 84; Msl. 15, col. 1791.

[14]) Ibid., lib. 5, n. 53, col. 1650—1.

Miterbe geworden ist[15]). „Es ist angenehm," sagt Ambrosius in seinem Werk De virginibus: „wenn der Eifer der Eltern das Verlangen nach jungfräulicher Reinheit anfacht; aber ruhmreicher ist es, wenn die Glut des zarten Alters auch ohne den nährenden Hauch der Eltern aus sich selbst zur Keuschheit sich erhebt. Die Eltern werden vielleicht die Mitgift verweigern; aber du, o Jungfrau, hast einen Bräutigam, dessen reiche Schätze dir genügen, so daß du der Erträge des väterlichen Erbes nicht bedarfst. Schließt doch die keusche Armut eine viel reichere Mitgift ein!"[16]). „Fliehen wir denn von hier", ermahnt er in seiner Schrift De fuga saeculi: „wo nichts ist, wo Alles eitel ist, was für erhaben gilt, wo derjenige, welcher glaubt, etwas zu sein, nichts, gar nichts ist"[17]).

Ähnlich wie Hilarius sagt Hieronymus in seinem Brief an Nepotianus: „Wenn Jemand noch etwas anderes außer dem Herrn als seinen Anteil besitzt, so wird nicht der Herr sein Teil sein. Wenn er Gold, Silber, weltliche Besitztümer und mannigfachen Hausrat hat, so wird sich der Herr nicht herablassen damit zusammen zu weilen. Wenn ich aber ein Teil des Herrn bin und das Loos seines Erbes, so empfange ich keinen Anteil unter den übrigen Stämmen, sondern als Levit und Priester lebe ich von den Zehnten und werde, dem Altare dienend, unterhalten von den Opfergaben des Altares und mit Lebensunterhalt und Kleidung zufrieden, arm dem armen Kreuz folgen . . . Einen Kleriker, der Handel treibt, der aus einem

---

[15]) Epist. 63 (class. 1), n. 87; Msl. 16, col. 1213.

[16]) Lib. 1, cap. 11, ibid. 16, col. 205—6. Uebersetzung aus der „Bibliothek der Kirchenväter", hrsg. v. V. Thalhofer.

[17]) Cap. 5, n. 25; Msl. 14, col. 582. — Cfr. Hexaemeron, lib. 6, cap. 8, n. 52, ibid., col. 263; ibid., n. 53, col. 264. Apolog. altera proph. David, cap. 11, n. 58, ibid., col. 910—1. In psalm. 40 enarr., n. 5, ibid., col. 1070. In psalm. 118 expos., serm. 21, n. 18; Msl. 15, col. 1509. Exposit. evang. secund. Lucam, lib. 7, n. 55, ibid., col. 1713; ibid., lib. 8, n. 13, col. 1768—9. Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis, n. 33; Msl. 16, col. 1017. Wie ich finde, wird hier zum ersten Mal in der lateinischen kirchlichen Literatur der Ausdruck „pauperes Christi" gebraucht. Epist. 38 (class. 1), n. 10, ibid., col. 1098. Serm. 62, n. 6; Msl. 17, col. 734.

Armen ein Reicher . . . geworden ist, den fliehe wie eine Pest!“[18]). Und in seinem Schreiben an Lucinius weist er hin auf die biblischen Beispiele des Jünglings im Neuen Testament, des Elias, der seinen Mantel zum Himmel fahrend fallen ließ, und des Elisäus, der aus seinen Zugtieren gelobte Opfertiere machte. „So lange wir unter den Dingen dieser Welt wandeln und unser Geist von der Verwaltung der Besitzungen und Einkünfte gefesselt ist, können wir nicht frei über Gott nachdenken . . . Das Gold wegwerfen müssen die Anfänger im geistlichen Leben, nicht die Vollkommenen. Das tat auch jener Thebaner Krates, auch Antisthenes. Sich selbst Gott zum Opfer bringen, das ist eigentlich christlich und apostolisch“[19]). Und den Mönch Rusticus fragt er: „Wenn weltliche Kaufleute so großen Gefahren sich aussetzen, um zu unsicherem und vergänglichem Reichtum zu gelangen und mit Lebensgefahr das Erworbene zu bewahren, was soll da wohl der Kaufmann Christi tun, welcher Alles verkauft und dann die kostbarste Perle sucht, der mit seinem ganzen Vermögen den Acker kauft, worin er den Schatz auffindet, den weder ein Dieb aufgraben noch ein Räuber ihm rauben kann?“[20]). Niemand kann Tugenden und Reichtümer zugleich besitzen[21]). „Alle Reichtümer,“ behauptet Hieronymus: „kommen von der Ungleichheit; wenn der Eine nichts verliert, kann der Andere nichts bekommen[22]). Zur Genüge ist der reich, der mit Christus arm ist.“[23]). Die Reichen, die das Himmelreich erlangt haben, haben schon aufgehört, reich zu sein, da sie ihr Vermögen für die wohltätigen Zwecke verwendet haben[24]). Zachäus war reich, aber, nachdem er seinem Vermögen entsagt hatte, wiederfuhr seinem Haus

---

[18]) Epist. 52 (class. 3), n. 5; opp. omn., t. 1, Venetiis 1766, col. 258—9. Cfr. ibid., n. 16, col. 269.

[19]) Epist. 71 (class. 3), n. 3, ibid. col. 432—3. Uebersetzungen aus der „Bibl. der Kirchenväter“, hrsg. v. V. Thalhofer.

[20]) Epist. 125 (class. 4), n. 4, ibid., col. 934.

[21]) Homilia ad monarchos; Msl. 30, col. 311.

[22]) Regula monarchorum ex scriptis Hieronymi collecta, cap. 4; Msl. 30; col. 332. Cfr. ibid., col. 331.

[23]) Ibid., col. 333.

[24]) Ibid., col. 332.

das Heil[25]). Nec enim imaginem crucifixi praefert, nisi qui in hoc saeculo se nudum mortuumque reddiderit[26]).

Augustinus hebt hervor, daß die irdischen Reichtümer weder uns noch unsere Kinder glücklich machen. Nur Gott allein, der wahre Reichtum, macht glücklich[27]). Wer half den Römern siegen? P. Valerius Publicola [Augustinus nennt ihn wie bekannt fälschlich L. Valerius] starb ein Jahr nach seinem vierten Konsulat [nach Augustinus während seines Konsulates] in einer so großen Armut, daß das Volk das Geld zusammenlegen mußte, um die Kosten seines Begräbnisses zu bezahlen. A. Cincinatus besaß vier Joch Acker und bebaute ihn mit eigenen Händen. Als er zum Diktator ausgerufen wurde, verließ er seinen Pflug und besiegte den Feind. Dann aber kehrte er wieder aufs Land und zur früheren Armut zurück, obschon er ungeheuren Ruhm erlangt hatte. Aehnliche Befolgung der freiwilligen Armut empfiehlt Augustinus allen Christen[28]). „Wenn du deinen Nächsten wie dich selbst lieben willst," lehrt er: „so teile mit ihm dein Vermögen"[29]). Der Apostel tadelt übrigens betreffs der Reichtümer nur die Leidenschaft der Begierde, nicht aber ihren Besitz[30]). Aber am besten ist es, nichts im Privat-

---

[25]) Ibid., col. 333.

[26]) Ibid., l. c. — Cfr. Epist. 53 (ad Paulinum), n. 2; opp. omn. t. 1, pars 1, Venet. 1766, col. 319. Epist. 125 (ad Rusticum), n. 7, ibid., col. 936. Epist. 108 (ad Eustochium virg.), n. 3, ibid., col. 619. Regula monarchor., cap. 4; Msl. 30, col. 321, 330, 332 C und D, 334 [„Nudus et levis ad coelum vola: ne alias virtutum tuarum auri deprimant pondera, ut impleas sacculum, quem Dominus evacunare praecipit"]; ibid. cap. 5, col. 335—6; cap. 16, col. 361. Regula monacharum, cap. 2, ibid., col. 394—5; cap. 31, col. 417—8. Liber contra Vigilantium, n. 14; Msl. 23, col. 350. Homil. ad monachos; Msl. 30, col. 313 und 316. Brev. in 40. ps. v. 1; Msl. 26, col. 946. Epist. 32, n. 5; Msl. 30, col. 249. Epist. 121, n. 6; Msl. 22, col. 1020. Epist. 130, n. 14, ibid., col. 1118.

[27]) De Civ. Dei, lib. 5, cap. 18, n. 1. — Cfr. die Uebersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. v. V. Thalhofer.

[28]) Ibid., n. 2.

[29]) Serm. de discipl. christiana, cap. 6.

[30]) De Civ. Dei, lib. 1, cap. 10, n. 2.

besitz zu halten[31]). Wie erreichen es die Mönche, ein einträchtiges Leben in Gott zu führen? — Durch die Losschälung vom Privateigentum[32]). Als Muster soll das Beispiel der Urgemeinde gelten[33]). In den Confessiones besingt er in hohen Tönen sein Armutsideal: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, ihr, die Schwachen in der Welt, die ihr alles verlassen habt, um dem Herrn nachzufolgen; . . . beschämet die Mächtigen der Welt; folget ihm nach, ihr lieblichen Füße, und leuchtet an der Veste des Himmels, damit die Himmel seine Ehre erzählen . . . Geht über die ganze Erde hin, heilige Flammen, herrliche Flammen! Denn ihr seid das Licht der Welt, bleibet nicht unter dem Scheffel!“[34]).

Nach Sulpicius Severus führen drei Arten von Tugenden ins Himmelreich: Keuschheit, Verachtung der Welt und Gerechtigkeit. Alle drei sind unzertrennlich. Nur die Keuschheit kann die Verachtung der Welt erfolgreich gestalten. Die Verachtung der Welt wird verlangt, um die Gerechtigkeit zu bebewahren, was schwer zu erfüllen ist, wenn man mit Verlangen nach den irdischen Gütern und nach den weltlichen Vergnügungen in Berührung kommt. Wer keusch ist, aber die Welt nicht verachtet, besitzt die Keuschheit so gut wie gar nicht.

---

[31]) Cfr. De moribus Eccl. cathol., lib. 1, cap. 31, n. 67; Msl. 32, col. 1337.

[32]) Ibid., l. c.

[33]) Epist. 211 (ad sanctimoniales), n 5; Msl. 33, col. 960. Cfr. cap. 1 der sogen. Regel des Augustinus.

[34]) Lib. 13, cap. 19. — Cfr. Regula, cap. 8; Msl. 33, col. 963. Regula 2. ad Cleric., n. 2; Msl. 32, col. 1450. De Civ. Dei, lib. 4, cap. 21. De serm. Dom. in mont., lib. 2, cap. 14, n. 47; Msl. 34, col. 1290. In psalm. 99, n. 12; Msl. 37, col. 1278. Serm. 3. in ps. 103, n. 16; Msl. 37, col. 1371. — Papst Leo I. hat über unseren Gegenstand keinen bemerkenswerten Gedanken geäußert. Cfr. Epist. ad Demetriadem (attrib.), cap. 4; Msl. 55, col. 164—5; ibid. cap. 5, col. 165—6; Sermo 10, cap. 1, n. 2; Msl. 54, col. 164—6; Serm. 9, cap. 2, ib., col. 162; Serm. 16, cap. 1—2, ib., col. 177; Serm. 42, cap. 2, ib., col. 276; Serm. 95, cap. 2—3, ib. 461—2.

Wenn diese beiden Tugenden erfüllt wurden, die dritte aber, die Gerechtigkeit, unerfüllt blieb, so hat auch die Erfüllung der zwei ersten Tugenden keinen Wert, da sie wegen der letzten, der dritten Tugend, der Gerechtigkeit verlangt werden[35]).

---

[35]) Epist. ad Claudium sororem de virginit. cap. 5; CSEL. I, p. 229—30. Cfr. ibid., cap. 6, p. 231.

§ 11. Die Schriftsteller des Niederganges der patristischen abendländischen Literatur.

Die Armutsauffassung dieser Epoche steht teils unter dem Einfluß der Größen der vorangegangenen Periode, teils ahmt sie heidnischen Gedanken nach. Es herrscht nur eine geringe Selbstständigkeit. Besonders stark standen unter dem Einfluß der antiken heidnischen Philosopheme Martin von Bracara und Boëthius.

Der letztere läßt in seinem Hauptwerk „De consolatione philosophiae" die Fortuna folgende Gedanken äußern: „Kannst du," sagt sie dem Boëthius: „behaupten, daß von allen diesen zeitlichen Dingen ein einziger sterblicher Mensch mit Wahrheit sagen könne, daß sie sein Eigentum sind? . . . Als dich die Natur nackt aus dem Mutterleibe ans Licht dieser Welt brachte, was hattest du da, das dein Eigentum war? Nichts! Dann habe ich dich gleichsam in meinen Arm genommen, mit meinen Gütern erquickt, mit meiner Gunst gepflegt und mit allem Ueberfluß auferzogen, auch alles, was allein in meiner Macht stand, nämlich Ehre und Reichtum, dir geschenkt. Da ich meine Hand wieder zurückziehe und das Meine wieder nehme, so sollst du Gott danken, daß du bisher den Genuß fremder Sachen so lange gehabt hast... Reichtum, Ehre und dergleichen Dinge gehören mir zu und stehen in meiner Gewalt. Sie sind meine Dienerinnen . . . Mit mir kommen sie, mit mir gehen sie wieder weg. Ich versichere dich, daß das, was du verloren hast, nicht dein Eigentum war, sonst hättest du es nicht verlieren können"[1]). „Nun empfinde ich die Eitelkeit

[1]) Liber II, prosa 2 (Msl. 63, col. 665—666). — Die Uebersetzung von J. Fahsius, Goßlar 1723, p. 73 sqq.

aller zeitlichen Dinge!“ ruft Boëthius aus, als die Fortuna verschwand[2]). Die Philosophie äußert sich so: „Die Beschaffenheit der menschlichen Güter ist voll Angst und Unruhe, weil man niemals entweder alles besitzt, oder, was man besitzt, beständig behalten kann[3]). Wer viel hat, dem fehlt viel; wer aber seinen Reichtum nach der Notwendigkeit der Natur und nicht nach dem unersättlichen Geiz abmißt, dem fehlt wenig. Ist denn gar kein eigenes und euch (den Menschen) selbst eingepflanztes Gut zu finden, daß ihr eure Glückseligkeit in äußerlichen Dingen sucht? Es ist verkehrt, was der Mensch sich einbildet, er habe gar keinen Glanz und Schönheit, wenn er nicht an die leblosen und eitlen Dinge sein Herz hänge? Andere Schöpfungen sind mit dem Ihrigen zufrieden, ihr aber, die ihr, der Seele nach, Gott gleich seid, ihr strebt nach den geringen Dingen und merket nicht, was für ein großes Unrecht ihr hiermit eurem Schöpfer antut; Gott hat das menschliche Geschlecht allem Irdischen vorziehen wollen, ihr stoßt die menschliche Würde unter die allergeringsten Dinge hinunter... Wenn einer etwas Glanz und Schönheit von einem anderen zugesetzten Ding empfängt, so wird zwar das, was man hinzusetzt, gelobt, das aber, was sich unter diesem Schmuck verstecken will, bleibt nichtsdestoweniger in seiner natürlichen Häßlichkeit[4]). Der Reichtum hat manchen, die ihn besaßen, geschadet, da manchmal der schlimmste Mensch, und der also auf fremde Dinge am gierigsten ist, meint, er sei vor allen anderen würdig, alle Schätze, Gold, Silber und Edelsteine zu haben. Deshalb, wenn du, da du dich jetzt vor dem Schwert und Spieß fürchtest, dich auf den Lebensweg unbeladen begeben, und nicht so viel zusammengebracht hättest, so könntest du wie jener arme Pilger in Gegenwart des Straßenräubers fröhlich singen“[5]).

---

[2]) Ibid., prosa 3 (col. 671).
[3]) Ibid., prosa 4 (col. 681).
[4]) Ibid., prosa 5 (col. 693—695).
[5]) Ibid., l. c. (col. 695).

„Quamvis fluente dives auri gurgite
„Non expleturas cogat avarus opes,
„Oneretque baccis colla Rubri littoris,
„Ruraque centeno scindat opima bove,
„Nec cura mordax deserit superstitem,
„Defunctumque leves non comitantur opes“[6]).

Martin von Bracara bringt ein beachtenswertes Excerpt „De paupertate“ aus den Briefen Senecas[7]). Ohne Zweifel enthalten diese Armutsgedanken seine Auffassung. In dem Excerpt heißt es, daß die fröhliche Armut ein gutes Ding sei. Sie ist sogar keine eigentliche Armut mehr, wenn sie fröhlich ist. Der ist reich, der die Armut ohne Seufzen trägt. Nicht derjenige, der wenig hat, ist arm, sondern derjenige, der anspruchsvoll ist[8]) . . . Kein Hab' und Gut erfreut den Besitzenden, wenn sein Geist es zu verlieren nicht bereit ist . . . Wer mit dem Seinigen nicht zufrieden ist — mag er die ganze Welt besitzen — der ist arm . . . Möglichst wenig soll man an sich tragen . . . Den Nackten läßt der Räuber gehen; sogar auf den blockierten Wegen hat der Arme den Frieden[9]) . . . Wenn du der Natur nach lebst, wirst du nie arm; wenn du nach der Einbildung lebst, wirst du nie reich. Die Natur verlangt nach Wenigem, die Einbildung verlangt nach dem Unermeßlichen . . . Klug ist der Reiche, der, obschon er Reichtümer besitzt, sie als schnell vergänglich betrachtet . . . Wenn du in deinem Geist frei sein willst, so mußt du, entweder arm sein oder die Eigenschaften des freiwillig Armen besitzen . . . Keine Lust kann zum Wohlsein, ohne die Rücksicht auf die Enthaltsamkeit, gehören . . . Die Enthaltsamkeit ist die freiwillige Armut . . . Nicht in den Dingen der Welt liegt das Böse, sondern in unserem Geist. Illud, quod paupertatem gravem nobis fecerat, et divitias graves faciet[10]) . . . Damit

[6]) Liber III, metrum 3 (col. 734—735).

[7]) Cfr. Bardenhewer, Patrologie, p. 579, ed. 1901, und Seeberg, Martin v. Bracara; RE.[3], Bd. 12, p. 387.

[8]) L. Annaei Senecae opera, Ausgabe v. Friedr. Haase, Bd. 3, p. 458, Leipzig 1872.

[9]) Ibid., l. c.

[10]) Ibid., p. 459.

wir nicht durch das Entfliehen des trügerischen Erdenglückes in die Enge getrieben werden, soll die Armut mit uns vertraut sein . . . Niemand ist Gott angenehm, der nicht das Irdische verachtet[11]). Derjenige ist groß, der in Bezug auf die Reichtümer arm ist . . . Wer nicht mehr als Brot und Wasser begehrt, der kann sich mit Jupiter selbst in der Glückseligkeit messen... Wenn du wissen willst, daß in der Armut nichts Böses steckt, so vergleiche den Armen mit dem Reichen. Der Arme lacht öfters und mehr von Herzen, er ist durch keine peinliche Unruhe gequält. Nicht so der Reiche[12]) . . . Die wahren geistigen Güter erwecken ein sicheres Vertrauen; die Reichtümer der Welt führen zu den verwegenen Taten. Die wahren geistigen Güter geben die Würde; die Reichtümer führen zur Hoffahrt[13]).

Eine Fülle von Armutsgedanken bringt Papst Gregor der Große in seinem Liber regulae pastoralis. Neben manchem derben Ausspruche und manchem ererbten Bibelcitate finden sich doch auch neue Anschauungen oder vielmehr alte in neuer Form. Er sagt: „Anders muß man diejenigen ermahnen, welche weder nach fremdem Gut lüstern sind, noch das Ihrige ausspenden, und anders diejenigen, welche zwar von ihrem Eigentum mitteilen, dabei aber nicht unterlassen, fremdes Gut an sich zu reißen. Die weder nach fremdem Gut lüstern sind noch das Ihrige ausspenden, muß man eindringlich darauf aufmerksam machen, daß die Erde, der sie entsprossen sind, allen gemein-

[11]) Nemo alius dignus ideo est, nisi qui opes contempsit (Ibid., p. 460).

[12]) Ibid., l. c.

[13]) Ibid., p. 461. Auch Cassiodor hat keinen originellen Gedanken über unseren Gegenstand geäußert. Cfr. seine Expositio in Psalterium, ps. 31, 30 (Msl. 70, col. 164), ps. 33, 10 (col. 236), ps. 73, 20 (col. 534), ps. 68, 34—35 (col. 489), ps. 71, 2 (col. 507), ps. 101, 1 (col. 705), ps. 132, 15 (col. 952); Expositio in Cantica Canticorum, cap. 1, 8 (ibid., col. 1059). Ich habe gefunden, daß Cassiodor in seinen Werken viermal die Definiton des Begriffes „pauperes Christi" zu geben versucht. „Pauperes sunt Christi, qui mundi istius divitias voluptatesque despiciunt, et eligunt indigentiam humanarum rerum, ut spiritualibus epulis farciantur", sagt er in der Expositio psal. 68, 35. Die 3 anderen Stellen enthalten ähnliche Gedanken.

sam sei und deshalb auch für alle gemeinschaftlich ihre Erzeugnisse hervorbringe. Mit Unrecht halten sie sich also für schuldlos, wenn sie die gemeinschaftliche Gottesgabe sich persönlich aneignen. Da sie das Empfangene nicht austeilen, so mästen sie sich vom Tode ihrer Nebenmenschen. Denn täglich töten sie so viele, als Arme dahinsterben, deren Unterhalt sie bei sich verbergen. Wenn wir nämlich den Hilfsbedürftigen auch alles Nötige darreichen, so geben wir ihnen damit doch nur eigentlich das Ihrige und spenden ihnen nicht das Unsrige, wir leisten damit eher eine Pflicht der Gerechtigkeit, als, daß wir Werke der Liebe verrichten[14]). Die Geizigen pflegen zu sagen: „Wir gebrauchen, was uns erlaubt ist; wir verlangen nicht das Eigentum anderer, und wenn wir auch nicht tun, was den Lohn der Barmherzigkeit verdient, so tun wir doch auch nichts Böses.“ Dies meinen sie deshalb, weil sie ihr Herzensohr vor himmlischen Worten verschließen[15]) . . . Diejenigen, welche zwar nach den Gütern der Welt Verlangen tragen, aber von Ungemach und Widerwärtigkeit dabei verfolgt werden, muß man zur sorgfältigen Erwägung ermahnen, wie gnadenvoll der Herr und Lenker aller Dinge über sie wache, da er ihnen für ihre Wünsche keinen freien Spielraum läßt. Wenn der Arzt an einem Kranken verzweifelt, so gestattet er ihm, alles zu genießen, was er nur wünscht. Solange man jemand noch für heilbar hält, verweigert man ihm viele Wünsche, und den Kindern, denen wir als einstigen Erben das ganze Vermögen aufbewahren, lassen wir kein Geld. Weil sie also Trübsal im zeitlichen Leben verdemütigt, so sollen sie sich über ihre Hoffnung auf das ewige Erbe freuen; denn, wenn die göttliche Vorsehung nicht ihre Rettung für die Ewigkeit im Auge hätte, so würde sie dieselben nicht jetzt unter der Herrschaft der Zucht zügeln und sie so erziehen. Man muß also diejenigen, welche in Bezug auf ihre zeitlichen Wünsche von Ungemach und Widerwärtigkeit verfolgt sind, zur sorgfältigen Erwägung ermahnen, daß sich die Sünde wie ein Strick meistens auch der

---

[14]) Pars 3, cap. 21 (Msl. 77, col. 87). Uebersetzung aus der „Bibl. der Kirchenväter“ hrsg. v. Thalhofer. Kempten.

[15]) Ibid., l. c. (col. 87—88).

Gerechten bemächtigt, sobald irdische Macht sie zum Stolze verleitet. Denn wie wir schon im ersten Teil dieses Büchleins gezeigt haben[16]), war der bei Gott beliebte David gerechter in abhängiger Stellung, als nachdem er zur Regierung gelangt war . . . Wer sollte also ohne Schaden Reichtum, Macht und Ehre suchen, wenn sie selbst dem schädlich waren, der sie ungesucht bekam? Wer wird im Besitze dieser Dinge ohne große Gefahr und Mühe gerettet werden, wenn selbst derjenige, der durch Gottes Wahl hierfür vorbereitet war, dabei in Schuld geriet und ins Wanken kam?"[17])

Auch Isidor von Sevilla, der letzte der abendländischen Kirchenväter, hat fast nur Entlehntes. In seinem liber III sententiarum sagt er, daß dem Diener des Herrn alles Irdische unangenehm sein soll[18]). Die Heiligen waren Fremdlinge und Pilger in dieser Welt[19]), und sie haben das Verlangen nach irdischem Besitz aus ihrer Seele entfernt[20]). Derjenige ist vollkommen, der wie seelisch, so auch körperlich der Welt fern steht[21]). Der Mönch soll sehr ernstlich darnach trachten,

---

[16]) Pars 1, cap. 3 (col. 17).

[17]) Pars 3, cap. 27 (col. 100—101). Aehnliche Gedanken äußert Gregor ibid., cap. 2 (col. 52), cap. 20 (col. 84 und 86), cap. 27 (col. 99—100); in septem psalm. poenit. expositio, ps. poenit. 7 (ps. 142) v. 17, „Quae enim in temporalibus consolatio? quale in divitiis gaudium? Nunquid nobiscum permansurae sunt? Nonne illae sunt spinae, quae semen verbi suffocant?" (Msl. 79, col. 655); Moral., lib. 21, cap. 16 (Msl. 76, col. 205), ibid., cap. 19 (col. 208); Homil. in Ezechielem, lib. 2, hom. 6, n. 16 (ibid., col. 1007), ibid., hom. 9 (col. 1043); 50 homil. in Evangelia, lib. 1, hom. 2, n. 8 (ibid., col. 1085), ibid., hom. 4, n. 5 (col. 1092); Homil. in Evang., lib. 2, hom. 36, n. 11 (col. 1272), ibid., hom. 40, n. 3 sqq. (col. 1305—1306). Ibid., l. c., n. 6 heißt es: „ . . . Mala Lazari purgavit ignis inopiae, et bona divitis renunciavit felicitas transeuntis vitae" (col. 1307); cfr. col. 1312. Epist. lib. 1, ep. 42 (Msl. 77, col. 495—496).

[18]) Cap. 16, n. 2; opp. omn., t. 6, p. 303, ed. Arevalo S. J., 1802.

[19]) Ibid., l. c., n. 4, p. 303.

[20]) Ibid., l. c., n. 6, p. 303.

[21]) Cap. 17, n. 4, p. 305. Cfr. cap. 18, n. 2, p. 305; cap. 21, n. 1, p. 307—8; cap. 54, n. 2, p. 347; cap. 59, n. 2, p. 353; ibid., n. 10 und n. 12, p. 354—5.

das apostolische Leben zu führen[22]); dazu soll, wer der Welt entsagt und in ein Kloster geht, nicht sofort in die Zahl der Mönche aufgenommen werden. Er soll zuerst geprüft sein; er soll sein ganzes Vermögen entweder unter die Armen verteilen, oder dem Kloster zum gemeinsamen Gebrauch geben[23]). Die Kleidung der Mönche soll ärmlich sein[24]).

Die ascetische Literatur der folgenden Jahrhunderte bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts hat im Wesentlichen keine neuen Gedanken über die Auffassung unseres Gegenstandes geäußert.

Da wir wissen, daß die Vita Martini des Sulpicius Severus, die Schriften De Civitate Dei des Augustinus, De institutis coenobiorum des Johannes Cassianus und der Liber regulae pastoralis des Papstes Gregor des Großen zu den im Mittelalter außerordentlich viel gelesenen Büchern gehörten, so können wir mit Bestimmtheit sagen, daß die Armutsideale der patristischen Literatur für die Befolgung der freiwilligen Armut in den späteren Jahrhunderten maßgebend waren[25]).

---

[22]) Regula monarchor., cap. 3, n. 1, p. 527.

[23]) Cap. 4, n. 1, p. 528.

[24]) Cap. 12, n. 1, p. 541. Aehnl. Gedanken äußert Isidor im Liber 2 sententiar., c. 42, n. 8, p. 252; Lib. 3 sentent., cap. 17, n. 5, p. 305; ibid., cap. 21, n. 3 und 7, p. 308; ibid., cap. 54, n. 3, p. 347; ibid., cap. 59, n. 3, p. 353; ibid. l. c., n. 6, p. 354; ibid. l. c., n. 15, p 355; Regula monach., cap. 4, n. 5, p. 530; ibid., cap. 19, n. 1, p. 549; ibid., l. c., n. 4, p. 550; ibid., l. c., n. 5, p. 551; De conflictu vitiorum et virtutum, n. 51 und 52, opp. omn. t. 7, p. 216 (ed. 1803); Allegoriae ex Veteri Testam., n. 176, opp. omn. t. 5, p. 141 (ed. 1802).

[25]) Cfr. G. Rauschen, Grundriß der Patrologie, § 44 (p. 109), § 58 (p. 173), § 68 (p. 210), § 78 (p. 250). Freiburg i. Br. 1910.

---

§ 12. Die Klosterreformversuche des 9. Jahrhunderts, die cluniacensische und lothringische Bewegung.

Schon im 8. Jahrhundert bemerken wir den Rückgang des Armutsgedankens in vielen abendländischen Klöstern. Auch im 9. und 10. Jahrhundert waren bekanntlich diese Zustände nicht besser[1]). Im Lauf des 8. und 9. Jahrhunderts fehlte es nicht an Versuchen, die ascetische Lebensweise wiederherzustellen. So übertrug die Regel für die Domkleriker in Metz die klösterliche Lebensweise auf die Kleriker. Unser Gegenstand ist in dieser Regel schwach ausgesprochen; sie gestattet ja den in der Gemeinschaft lebenden Klerikern, Privateigentum zu besitzen[2]). Die große Reichstagssynode zu Achen im J. 817 erweitert diese Regel, aber fügt ihr hinsichtlich der Befolgung der freiwilligen Armut nichts neues hinzu[3]). Auch

---

[1]) Cfr. Chron. Turon. auct. anonym. canon. Turon. S. Martini; Martène et Durand, Vet. scr. coll., t. 5, col. 955. — Richeri Hist., lib. 3, cap. 37; MG. SS. 3, p. 616. — 6. Paris. Synod., lib. 1, cap. 28; Mansi, t. 14, col. 557; ib. cap. 45, col. 565; cap. 51, col. 570; lib. 2, cap. 7, col. 583; lib. 3, cap. 2, col. 595. — 2. Aach. Syn., cap. 2, n. 12; Mansi, l. c., col. 682. — Karoli II. Capitularia, Synod. Pistens. (862), 1; MG. LL. 1, p. 478. — Petr. Venerab., epist. lib. 6, ep. 15; Msl. 189, col. 421. — Gesta episc. Tullensium, cap. 31; MG. SS. 8, p. 639. — Folcuini Gest. abbat. Lobiens., 26; MG. SS. 4, p. 68. — Destruct. Farfae, cap. 7; MG. SS. 11, p. 536. — Richeri Gest. Senonens. eccles., lib. 1, cap. 18; MG. SS. 25, p. 265; ib. lib. 2, cap. 17, p. 278. — Ex miracul. S. Apri; MG. SS. 4, p. 516. — A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, Teil 3, p. 344 sqq., Lpz. 1906. — E. Sackur, Die Cluniacenser, Bd. 1, p. 19 sqq., 88 sqq., 123 sqq, Halle a. S. 1892.

[2]) Cap. 31; Mansi, l. c., col. 329.

[3]) Mansi, l. c., col. 147 sqq. — Cfr. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 4, p. 9 sqq., 2. Auflage.

Iax ist der zweite Teil dieser Aachener Statuten — de institutione sanctimonialium, — der „eher für die Kanonissinnen, als für die Nonnen" bestimmt ist[4]). Man findet um diese Zeit nur vereinzelte Schriftsteller, die den Begriff unseres Gegenstandes besprechen. Sie geben uns nichts neues[5]).

Hauptsächlich die Klöster Cluny und Gorze waren es, die im 10. Jahrhundert einen neuen Aufschwung unseres Gegenstandes hervorriefen. Es ist bekannt, daß seine strenge Einschärfung den Cluniacensern fern lag. Man verstand aber, ihn dem Geist der Bewegung dienstbar zu machen.[6]) Odo, der zweite Abt, war „amator paupertatis"[7]). Ein treffendes Beispiel hierzu ist seine bekannte Reformierung des Klosters Fleury-sur-Loire[8]).

Es kam vor, daß die Aebte der unreformierten Klöster die Besorgung des regulären Aufwandes der Kommunität vernachlässigten. So wurden die Mönche genötigt, sich aus eigenen Mitteln, d. h. aus persönlichem Vermögen, zu verpflegen. Das Privileg Johanns XI. vom März 931 an Cluny gab denjenigen dieser Mönche, die zur ursprünglichen Disziplin zurückkehren wollten, die Möglichkeit, bis zur Reformierung der betreffenden Klöster in Cluny zu verweilen[9]). Diese Maßregel ist für die cluniacensische Armutsauffassung recht charakteristisch; — nur die persönliche Armut hatte man hier im Auge. Die der ganzen Kommunität aber kam nicht in Frage.

[4]) Cap. 9; Mansi, l. c., col. 268. — Cfr. H. Schäfer, Die Kanonissinnenstifter im deutsch. Mittelalter, 1907.

[5]) Cfr. Rabanus Maurus, Homil. 62; Msl. 110, col. 117. — Grimlaici Regul. solitarior. [mit Entlehnungen aus Hieronym. und aus Verba Seniorum; cfr. Msl. 73, col. 772, cap. 68; col. 888, cap. 2], cap. 6; Msl. 103, col. 583—584. — Benedict III, Epist. 1; Msl. 129, col. 1004. — M. Wolter, l. c., p. 259.

[6]) Testament. Bernon. Marrier et Quercetanus, Bibl. Cluniac., col. 11, Paris 1614. — Cfr. Sackur, l. c.,p. 51.

[7]) Vita Odonis, lib. 1; Marrier et Quercetanus, l. c., col. 18—9. Wie ein Bessarion oder wie ein Martin von Tours soll er sein Kleid mit einem entblößten Bettler geteilt haben, col. 36. — Cfr. seine Conlationes, lib. 2, cap. 34, ib., col. 213; lib. 3, cap. 18, col. 233.

[8]) Vita Odonis, ib., col. 52. Cfr. col. 53. — Sackur, l. c., p. 90.

[9]) „Convenit apostolico"; Msl. 132, col. 1055—7. — Sackur, l. c. p. 70—1.

So weit ich feststellen konnte, begegnen wir in Ebbo von Déols, dem Gönner der Cluniacenser, dem ersten weltlichen abendländischen Herrscher, der für die Befolgung unseres Gegenstandes durch die Mönche direkt eintritt. Seine Worte klingen ähnlich, wie die eines Kirchenvaters[10]).

Bekannt ist der stark ascetische Zug in der lothringischen Klosterreformbewegung. Er spiegelte sich auch in der Befolgung unseres Gegenstandes wieder. Die idealistische Armut des Abtes Gerhard[11]), des Erzdiakons Einold[12]), des Johannes von Gorze[13]) und des Reklusen Humbert[14]) und anderer führender Persönlichkeiten sind dafür charakteristische Beispiele. Die Nachahmung der paupertas Christi ist ja das Ideal, das sie erstreben[15]). Dieser Geist drang bekanntlich über die Grenzen Lothringens hinaus[16]). In Lothringen selbst dauerte freilich der ascetische Aufschwung nicht lange. Auch so wie in der cluniacensischen Bewegung sieht man hier kein Bestreben, der Bereicherung in communi zu entgehen.

---

[10]) „. . . Sed et in vestitu nativum colorem solummodo habeant, eandem obedientiam vel abbati vel sibimet ipsis impendant, . . . silentio et meditationi studeant et nihil omnino, quod dici vel nominari potest, proprium habeant, sed et in caeteris consuetudinibus eundem modum observent." Sackur, l. c. Beilage 2, n. 2, p. 381, cfr. p. 50.

[11]) Vita Gerardi abb. Bronensis, cap. 9; MG. SS. 15,2, p. 659. — Cap. 7 und 10, p. 658, 660. — Cfr. Hauck, l. c., p. 346 sqq. — Sackur, l. c., p. 122 sqq.

[12])Vita Johannis Gorziens, cap. 29; MG. SS. 4, p. 345. — Cap. 74, p. 358. — Cfr. Hauck, l. c., p. 351 sqq. — Sackur, l. c., p. 146.

[13]) Vita Joh. Gorz., cap. 20, p. 342. — Cfr. Hauck, l. c., p. 352 sqq. — Sackur, l. c., p. 146 sqq.

[14]) Vita Joh. Gorz., cap. 66, p. 355. — Hauck, l. c., p. 350. — Sackur, l. c., p. 148.

[15]) Hauck, l. c., p. 356. — E. Tomek, Studien zur Reform der deutscher Klöster im 11. Jht., 1. Teil, Wien 1910, p. 144.

[16]) Cfr. z. B. Vita Wicberti, cap. 1—4 und 8; MG. SS. 8, p 508—9, 511. — Die Constitutiones Hirsaugienses sagen: „Nihil appellat suum frater, sed ad omnia dicit nostrum, nisi de patre, matre et culpa; de his licenter dicit meus et mea." Lib 1, cap. 60; M. Herrgott, Vetus discipl. monast., p. 430—1, Paris 1726. — Hauck, l. c., p. 373. — Sackur, l. c., p. 169 sqq.

§ 13. Die Camaldulenſer, Vallombroſaner, Karthäuſer, Grammontenſer und Ciſterzienſer des 11. Jahrhunderts.

Eine eigenartige Stellung nimmt unser Gegenstand in der italienischen Reformbewegung am Ende des 10. Jahrhunderts ein. Teils ist es die Armut der morgenländischen Anachoreten[1]), teils diejenige der späteren Wanderprediger[2]), die hier nachgeahmt wird. Die Camaldulenser und die Vallombrosaner können wir als geistige Kinder dieser Bewegung bezeichnen.

Bei den Camaldulensern wurde die in manchen Beziehungen verschärfte Benediktinerregel befolgt. Die Losschälung von allem Irdischen war hier sehr groß; alle gingen barfuß, im Aeußeren vernachlässigt, mit sehr Wenigem vollständig zufrieden[3]). Anders konnte es auch nicht sein, wenn wir an die Armut ihres Gründers denken[4]).

Auch die Vallombrosaner befolgten bekanntlich die Benediktinerregel mit einigen Verschärfungen[5]). Die Reichen nahm ihr Gründer, Gualbertus, ein besonderer Verehrer der Ascese,

---

[1]) E. Sackur, Die Cluniacenser, Bd. 1, p. 324, Halle a. S. 1892.

[2]) Cfr. Sackur, l. c., p. 324 sqq. — A. Neander, Kirchengesch., Bd. 4, Hamburg 1836, p. 210 sqq.

[3]) Historiar. Camald. lib. 1, cap. 35, p. 80, Florenz 1575. — Mabillon, Ann. Ben. t. 4, lib. 54, cap. 96, p. 275. — Die Constitutiones Camald., cap. 33, (sie stammen freilich aus viel späterer Zeit), schärfen unseren Gegenstand energisch ein; Holsten. — Brock., Codex regul., t. 2, p. 242—3. — Cfr. M. Wolter, l. c., p. 267.

[4]) Sackur, l. c., p. 325 sqq.

[5]) Vita Joh. Gualb., auct. Attone, cap. 17; AA. SS. OSB., saec. 6, pars 2, p. 279.

nicht gerne in seinen Orden auf. „Dicebat quippe, diviti magnum esse impedimentum ad cor humiliandum“ [6]). Über seine Armutsliebe wird folgendes erzählt: Ein sehr reicher Kleriker verkaufte alles, was er hatte und kam mit dem Erlös aus dem Verkauften zu Gualbertus, um sich in den Orden aufnehmen zu lassen. Aber Gualbertus antwortete ihm: So lange du nur ein einziges Geldstück bei dir behältst, kannst du weder mein Ordensgenosse, noch mein Freund sein! Erst dann, als dieser Kleriker den ganzen Erlös unter die Armen verteilte, wurde er in den Orden aufgenommen [7]). Aus den Viten der ägyptischen Väter kennen wir eine Reihe von ähnlichen Erzählungen. Vielleicht hat der Biograph des Gualbertus sein Werk mit diesen „morgenländischen“ Farben schmücken wollen. Jedenfall entspricht diese Erzählung dem ursprünglichen Armutsgeist der Vallombrosaner [8]). Wenn die Karthäuser auch die Verachtung des irdischen Besitzes nicht so weit trieben [9]), so zeigten sie sich in ihrer Lebensweise doch ganz als pauperes Christi. Ihre Kirchen waren sehr einfach und sogar ärmlich; eine Gold- oder Silberausstattung war verboten. Nur der calix und die fistula konnten aus einem Edelmetall sein [10]). Die Karthäuser nannten sich durchweg die Armen [11]). Sie durften keinen Besitz außerhalb von Karthaus haben. Das Einsammeln von Oblationen und Zehnten war ausdrücklich untersagt [12]).

[6]) Ibid., l. c. — Cfr. ibid., cap. 39, p. 284.

[7]) Ibid., cap. 56, p. 288.

[8]) Ibid., cap. 20, p. 280.

[9]) Carol. Couteulx, Ann. Ord. Cartus., t. 1, cap. 12 (a. 1084), p. 27, Monstrolii 1887. — Cfr. ibid., p. 28.

[10]) Ibid., cap. 3 (a. 1124), p. 274. — Consuetud., cap. 50: „Ornamenta aurea vel argentea, praeter calicem et calamum, quo sanguis Domini sumitur, in ecclesia non habemus, pallia tapetiasque reliquimus“; Msl. 153, col. 718.

[11]) Conteulx, l. c., cap. 5 (a. 1133), p. 377.

[12]) Consuetud., cap. 51: „Cupiditatis occasiones nobis et nostris posteris, quantum Deo juvante possumus, praedicentes, praesentis scripti sanctione statuimus, quatenus loci hujus habitatores, extra suae terminos eremi nihil omnino possideant, id est non agros, non vineas, non hortos, non ecclesias, non coemeteria, non oblationes, non decimas et quaecunque hujusmodi“; Msl., l. c., col. 719—20. — Cfr. Couteulx, l. c., t. 3, cap. 1 (a. 1189), p. 74; t. 4, cap. 4 (a. 1295), p. 429.

Der Orden von Grammont wurde von Stephan von Tigerno gegründet, „qui Redemptoris sui sequens vestigia, paupertatem spiritus in tantum dilexit, quod in terra nihil fere voluit possidere[13]). Anfangs sollte im Orden keine Regel, sondern nur die Lehren des Evangeliums gelten[14]). Dies legt uns die Vermutung nah, daß der Gründer, mit keiner vorhandenen Regel vollständig zufrieden, die alle der Accumulation des gemeinsamen Besitzes keine Schranken setzten, die Durchführung einer Art von gemeinsamer Besitzlosigkeit, die er sehr stark betonen wollte, im Auge hatte, was auch in den Verboten dem Orden Ländereien und Kirchen zu besitzen, Zehnten zu erhalten, Vieh zu halten und Geld für Messen zu nehmen, zutage tritt[15]).

Es ist bekannt, wie eng der Ursprung des Cisterzienserordens mit unserem Gegenstand verknüpft ist. Als alle Versuche Roberts, S. Michel de la Tonnere zu reorganisieren, mißlangen[16]), zog er mit einigen gleichgesinnten Mönchen in einen Wald in Molesme, wo sie sich die Zellen aus den Baumzweigen bauten und eine kleine Kapelle errichteten. In der ersten Zeit der Entstehung dieses Klosters war die Armut der Mönche sehr groß. Es mangelte ihnen sogar an der nötigsten Kleidung[17]). Nachdem aber ihr armes, ascetisches Leben in der Umgegend bekannt und berühmt wurde und viele angesehene Personen dem Kloster reichliche Geschenke gespendet hatten, schlich bald — wie es im Mittelalter in solchen Fällen so oft geschah — die Verweltlichung in die Reihen der Mönche ein. Die Versuche

---

[13]) Vita Stephani, auct. Gerardo, tit. 2; Martène et Durand, Veter. scriptor. et monum. coll., t. 6, col. 1048. — Cfr. ibid., cap. 40, col. 1066. — Ueber die ähnliche Armutsauffassung seiner Schüler cfr. l. c. col. 1049.

[14]) Ibid., cap. 36, col. 1064; cap. 40, col. 1067. — Möller, K.-G., Bd. 2, p. 341, Freib. 1891. — Hergenröther, K.-G., Bd. 2, p. 406, Freiburg 1904.

[15]) Vita Hugon. de Lacerta, auct. Guill. Dandina, cap. 27; Martène et Durand, l. c., col. 1158—9. — Vita Stephani, tit. 2, col. 1048. — Vita Stephani, cap. 34, col. 1063. — Möller, l. c., p. 341. — Auch der Liber de doctrina novitiorum Ordinis Grandimont. (zur Zeit Johanns XXII. entstanden) zeigt, wie man auch in der späteren Zeit die persönliche Armut energisch einschärfte; cap. 16. Martène et Durand, Thesaurus nov. anecdotorum, t. 5, col. 1842. — Cfr. Fehr, Grammont, K.-L.², Bd. 5, col. 991.

Roberts, die strenge Ordnung aufrecht zu erhalten, scheiterten. Mit wenigen ihm treu gebliebenen Mönchen zog er in die Gegend von Citeaux[18]), wo er das Kloster gründete, welches das Mutterkloster des Cisterzienzerordens wurde. Die Mönche des „Neuen Klosters" wollten in erster Linie die Benediktinerregel in ihrer ursprünglichen Strenge beobachten[19]). Es war beschlossen, keine goldenen oder silbernen Kirchengeräte zu haben[20]), was später auch dem Armutsideal Abälards entsprach. Keinen Zehnten — auch so wie die Karthäuser und die Grammontenser — durften die Cisterzienser empfangen[21]). Keine zinsenden Dörfer und Renten von Mühlen durften sie besitzen[22]). Auch in anderen Cisterzienserklöstern wurde diese Armut streng beobachtet[23]). In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts war dieser Orden eine der wichtigsten, aber auch bald reichsten Korporationen der Kirche[24]). Reich wurden bekanntlich auch die anderen hier genannten Orden[25]).

---

[16]) Helyot, Histoire des ordes relig., t. 5, partie 4, cap. 33, p. 342.

[17]) Ibid., l. c.

[18]) Exordium magnum ord. Cist., distinct. 1, cap. 13; Bertr. Tissier, Bibliotheca Patrum Cisterciensium, t. 1, p. 26.

[19]) Ibid., cap. 11, p. 25. — Cfr. ibid., cap. 12, p. 26.

[20]) Ibid., cap. 15, p. 28. — Cfr. Exordium coenobii Cisterc. auct. Stephano, cap. 15, ibid., p. 7.

[21]) Ibid., l. c.

[22]) Ibid., l. c.

[23]) Exordium magn., cap. 10, p. 24. — Cfr. die merkwürdige 1. distinctio des Exordium magnum, wo die freiwillige Armut als eine der Hauptaufgaben der Ascese angesehen wird, und wo die Mönchsgeschichte mit diesem Kriterium gemessen wird (p. 14—16, 18, 23—24).

[24]) Cfr. F. Winter, Die Cisterzienser des nordöstl. Deutschlands, Teil 1, p. 7, Gotha 1868. — Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 4, p. 329, Leipzig 1902. — Janauschek, Originum Cisterciens., t. 1, Wie 1877.

[25]) Cfr. O. Zöckler, Gualbert, Johannes, und der Orden von Vallombrosa, RE.[3], Bd. 7 (1899), p. 222. — Grützmacher, Camaldulenser, RE.[3], Bd. 3 (1897), p. 688.

§ 14. Die Expansion der freiwilligen Armut in den kirchlichen Kreisen des 11. und 12. Jahrhunderts.

Bereits in der Mitte des 11. Jahrhunderts begannen die weiten Volksmassen den großen Gegensatz zwischen christlichen Idealen und dem Leben ihrer geistlichen Erzieher — des verweltlichten Klerus — bitter zu empfinden[1]). Und nun drangen allmählich die Ideen der freiwilligen Armut als eine begreifliche Reaktion in die Laienwelt ein. Das ist ein wichtiges Moment in der Geschichte unseres Gegenstandes. Seit dieser Zeit wird er schon nicht mehr das alleinige Privileg des Mönchsstandes; er beginnt wieder volkstümlich zu sein wie in den ersten Zeiten des Christentums. Dies sehen wir bereits in der Wanderpredigerbewegung. Es ist recht charakteristisch, daß die Bezeichnung „pauperes Christi", die seit dem 9. Jahrhundert auf die Mönche und Nonnen übertragen wurde[2]), von jetzt ab auch auf das habelose Gefolge der Wanderprediger und auf

---

[1]) A. Dresdner, Kultur- und Sittengesch. der italienisch. Geistlichkeit im 10. und 11. Jht., Breslau 1890, p. 150 sqq. — Cfr. A. Hausrath, Arnold von Brescia, Lpz. 1895, p. 3.

[2]) G. Ratzinger, Geschichte der kirchlich. Armenpflege, Freiburg i. Br. 1884, p. 282. — Fr. Glaser, Die franziskanische Bewegung; Münchener volkswirtschaftl. Studien, Bd. 59, Stuttgart 1903, p. 13. — E. Friedberg, Lehrbuch des kathol. und evangelisch. Kirchenrechts, Lpz. 1909, p. 551.

diese selbst angewandt wird[3]). Und mit Recht! Galt ja für sie alle das arme Leben Christi als das höchste Vorbild[4]).

„Nudus nudum Christum in cruce sequi", war das Lebensideal Roberts von Arbrissel[5]). Unser Gegenstand galt ihm nicht nur als die völlige Losschälung vom irdischen Besitz. In seinem Schreiben an die Herzogin von der Bretagne Ermengard betont er, daß man auch die zeitlichen Reichtümer und die freiwillige Armut, die Armut im Geist, zugleich besitzen kann[6]). Für sich aber und für seine große Gefolgschaft forderte er die Verwirklichung der beiden Arten der paupertas, was ja dem mittelalterlichen Empfinden viel mehr entsprach. Von gemeinsamem Besitz bei seinem Gefolge konnte kaum die Rede sein. Anders wurde es, nachdem Robert das Doppelkloster Fontévrault gründete. Allein die vielen Schenkungen, die es bereits zu Lebzeiten Roberts erhielt, zeigen uns deutlich, daß der gemeinsame Besitz gar bald groß wurde[7]). Nur die persönliche Ar-

---

[3]) Vita Roberti de Arbriss. auct. Baldr. Dolens., cap. 3, n. 19; Msl. 162, col. 1053. — Vita Norberti, n. 12; MG. SS. 12, p. 682. — Vita Bernard. Tironens. auct. Gaufr. Grosso; Msl. 172, col. 1438. — Joh. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Teil 1; Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche, Bd. 9, Heft 3, p. 72, 125. — J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Neue Folge, p. 44, 47, 120, Lpz. 1906. — A. Neander, Kirchengesch., Bd. 5,1, Hamburg 1841, p. 327.

[4]) Vita Roberti, cap. 3, n. 8, col. 1052. — Vita Norberti, l. c., n. 6, 9, 18 (p. 675, 677, 694). — Ex Herimanni de mirac. S. Mariae Laudun. libro 3, n. 7, ibid. p. 659. — Vita Bernard. Tironens., col. 1432. — Vita Norberti, cap. 3; Johannes le Paige, Biblioth. Praemonstratens. ord., pars 1, lib. 2, p. 367. — Walter, l. c., Neue Folge, p. 44, 46, 89, 92—3, 120, 157. — Walter, l. c., Studien zur Gesch. der Theol., l. c., p. 126.

[5]) Walter, l. c., p. 125.

[6]) Walter, l. c., p. 126. — Pétigny, Robert d'Arbiss. et Geoffr. de Vendôme; Bibl. de l'Ecole des Chartes, Bd. 5, ser. 3, p. 233.

[7]) Diversorum donationes piae abb. Ebraldi sub. regim. Robert. factae; Msl. 162, col. 1095 sqq. — Walter, l. c., p. 86.

mut wurde weiter eifrig gepflegt[8]). Den Mönchen wurde das besonders streng eingeschärft[9]).

Das Leben des anderen Wanderpredigers, Bernhards von Thiron charakterisiert Gaufredus Grossus mit folgenden Worten: „Pauperem Dominum ad mortem pauper spiritu sequebatur“[10]). Es wird erzählt, daß jemand einst einem seiner Schüler 18 Geldstücke gab. Als Bernhard davon erfuhr, sagte er diesem Jünger: „Glaubst du, daß Christus, den wir allenthalben als reich erfunden haben, da, wohin wir jetzt gehen, arm sein wird?“ Und als sie einen armen Bauer auf ihrem Wege begegneten, gab ihm Bernhard die erwähnten 18 Geldstücke[11]). Oft teilte er im Winter seine Kleidung mit den Armen und blieb selbst nur in der allernotdürftigsten Kleidung[12]). Seine Ansprachen waren auch so, wie die der anderen Wanderprediger immer mit feurigem Armutsgeist durchdrungen[13]).

Eine ganz besondere Intensität erreicht die Wertung unseres Gegenstandes in der Anschauung eines Heinrich von Lausanne. Er eiferte für die Durchführung der freiwilligen Besitzlosigkeit nicht nur durch diejenigen, die vollständig der Welt den Rücken kehren wollten, sondern auch durch solche, die eine Ehe schließen wollten[14]).

---

[8]) Vita altera Robert., cap. 2; Msl. 162, col. 1062. — (Cfr. Msl. 163, col. 1121—4.) Regulae sanctimonial. Fontis Ebrald., cap. 8, 15, 21, cfr. cap. 7, 12; Msl. 162, col. 1079 sqq.

[9]) Praecepta recte vivendi . . . dedit . . . Robert. presbyteris, cleric., laicis, qui ejus doctr., habitum sanct. conversation. susceperint, cap. 2, ibid. col. 1082. — Cfr. cap. 27, col. 1084, cap. 6, col. 1083.

[10]) Vita Bernard., col. 1432. — Walter, l. c., Neue Folge, p. 44.

[11]) Vita Bernard., col. 1384. — Walter, l. c., p. 45.

[12]) Vita Bernard., col. 1422. — Walter, l. c., p. 47.

[13]) Vita Bernard., col. 1410, 1440—1. — Walter, l. c., p. 44, 51, 135. Cfr. Walter, l. c., Studien zur Gesch. der Theol., l. c., p. 130. — Ueber die Tracht seiner Jünger, Vita l. c., p. 1410.

[14]) Actus pontificum Cenomman. in urb. degent., cap. 35; Mabillon, Vet. analect., t. 3, p. 316 (d'Achery, Spicileg., t. 4). — Walter, l. c., Neue Folge, p. 135—6. — A. Neander, Kirchengesch., Bd. 5,2, Hamburg 1845, p. 1177. — Cfr. A. Dieckhoff, Die Waldenser, Göttingen 1851, p. 211.

Zu den Wanderpredigern gesellt sich auch Norbert von Xanten. Seine Jünger ahmten so eifrig sein entsagendes Leben nach, daß sie die alten und abgetragenen Kleider den neuen vorzogen[15]). Dies erinnert an Theodor von Studion. In der Gründungsgeschichte von Prémontré wiederholte sich zum Teil die Geschichte der Armen Roberts und anderer Wanderprediger; zuerst — eine enthusiastische imitatio der vita apostolica und ihrer besitzlosen Armut, dann aber — die Bereicherung des Klosters und die Pflege allein der persönlichen paupertas.

Bevor wir die Wanderprediger verlassen, wollen wir noch auf den Einfluß hinweisen, den diese auf das Klosterideal Abälards ausgeübt haben. Eine unwirtliche Gegend scheint ihm für eine Klostergründung am passendsten zu sein[16]). Den Vorzug soll man den Doppelklöstern geben[17]). Die Nonnen sollen dort eine hervorragende Stellung einnehmen[18]). „Alles was an Mundvorräten, Kleidern, auch an Geld vorhanden ist", soll bei den Nonnen niedergelegt und aufbewahrt werden[19]). In der ganzen Lebensweise soll die freiwillige Armut herrschen[20]). „Nudus nudum Christum in cruce sequi" ist auch das Ideal, das er vertritt[21]).

Die Anfänge des Templerordens zeigen, daß die Ritter ein recht dürftiges Leben führten[22]). Daß sie dabei auch an die

[15]) Vita Norbert., cap. 7; Bibl. Praemonstr. p. 369. — Cfr. ibid. cap. 10, p. 371; pars. 1, lib. 1, cap. 16, p. 298; pars 1, lib. 2, cap. 42, p. 402. — Cfr. Mart. Merz, Norbert., Ravensburg 1627, p. 9, 17—8, 48, 60, 114. — Institut. rer. Praem., cap. 16 der 1. und 4. distinct; Martène, De antiquis eccl. rit., t. 3, p. 328, 335. — Walter, l. c., p. 119. sqq. — Walter, Studien l. c., p. 125.

[16]) 8. Brief. Abälard an Heloise. Briefwechsel ed. von P. Baumgärtner, Lpz. o. J., p. 214 sqq.

[17]) Ibid., p. 235.

[18]) Ibid., p. 237, pass.

[19]) Ibid., p. 238.

[20]) Ibid., p. 235, 274, 277, 276, 280; cfr. p. 246, 247, 283—4.

[21]) Ibid., p. 205—6; cfr. p. 207. — Cfr. E. Vacandard, Arnauld de Brescia; Revue des quest. hist., t. 35, p. 67.

[22]) Darauf weist schon ihr altes Wappen hin; G. Schnürer, Die ursprüngl. Templerreg.; Studien und Darstell. aus dem Gebiet der Gesch., Bd. 3, p. 75. — Cfr. cap. 11, 16, 30 der Regel; Schnürer, l. c., p. 138—9, 142 und die Erklärungen hierzu p. 59, 64, 75, 79.

paupertas voluntaria dachten, beweist ihre frühere Benennung. „Arme Mitstreiter Christi". Bernhard von Clairvaux, der die Verfassung der Templerregel in entscheidender Weise beeinflußte[23]), wußte hier der Befolgung unseres Gegenstandes eine passende Formulierung zu geben. Es wird den Rittern verboten, ihre Rüstung mit Silber und Gold zu schmücken und die Lanzen und Schilder zu bemalen[24]). Der Accumulation des Privatbesitzes in den Händen der Einzelnen werden bestimmte Schranken gesetzt[25]). Die Zahl der Pferde, die ein jeder für seinen Gebrauch halten kann, wird begrenzt[26]). Auch in den späteren Redaktionen der Regel lassen sich die Bemühungen erkennen, die auf die Aufrechterhaltung der persönlichen Armut hinzielen[27]). Die ursprüngliche paupertas der Templer, wo vom gemeinschaftlichen Besitz kaum die Rede sein konnte, dauerte auch nicht lange; in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts wurden die „Armen Mitstreiter Christi" die Bankiers Europas[28]).

Eine ähnliche Erscheinung bilden die Johanniter. Raymund von Puy konnte zuerst den Neueintretenden nur „Brot, Wasser und Kleid" versprechen[29]). Anders war es ja auch unmöglich, wenn man die Armen als seine Herren auffassen wollte[30]), denen man zunächst die gesammelten Almosen und die responsiones anbot[31]). Das Gelübde der persönlichen Armut, das jeder Ordensgenosse ablegen mußte[32]), konnte selbst-

---

[23]) Ibid., p. 2, 47.

[24]) Cap. 35—6, ibid., p. 144; cfr. p. 78.

[25]) Cap. 42, ibid., p. 145.

[26]) Cap. 30, ibid., p. 142; cfr. p. 75.

[27]) Cap. 64, p. 152; cfr. p. 88. — Cap. 38—41, p. 144—5.

[28]) Schnürer, Franz von Assisi, München 1907, p. 11. — H. Prutz, Kulturgesch. der Kreuzzüge, Berlin 1883, p. 278—9.

[29]) Reg. milit. hospit. S. Joh. Hierosol., cap. 2; J. Delaville Le Roulx, Cartul. génér. des Hosp., t. 1, p. 63, Paris 1894. — O. Zöckler, Kritisch. Gesch. der Askese, Frankfurt a. M. 1863, p. 410. — Cfr. J. Delaville Le Roulx, Les statuts de l'ordre de l'Hopit.; Bibl. de l'Ec. des Chartes, Bd. 48, p. 343.

[30]) Reg., Vorrede; Cartul. p. 62. — Uhlhorn, Johanniter; RE.[3], Bd. 9, p. 331.

[31])Uhlhorn, l. c.

[32]) Reg., cap. 1, p. 62—3.

verständlich nicht das Anwachsen des gemeinsamen Besitzes verhindern; bald gelangten die Johanniter zu „enormen Einkünften“[33]).

Der religiöse Zug der Zeit stellte der Kirche die Aufgabe, die strengere Befolgung unseres Gegenstandes durch den Klerus durchzuführen. Die Kanonikerregel Chrodegangs und die Aachener Statuten gestatteten wie bekannt den in der Gemeinschaft lebenden Klerikern, Privateigentum zu besitzen. Aber die Lateransynode 1059 verbot es ihnen, verordnete die Gemeinsamkeit der Einkünfte und verwarf die Aachener Statuten[34]).

Papst Urban II. betrachtete die Armut als eine selbstverständliche Erscheinung im Leben der Kanoniker. Er unterscheidet 2 christliche Lebensweisen. Die Eine, die durch die Schwächeren befolgt ist, gestattet Privatbesitz zu haben. Nicht aber die Andere, qua fortiorum virtus beata perficitur. Diese Lebensweise sei die der Kanoniker und Mönche[35]). Sein Nachfolger Paschalis II., dem die Gedanken der Säkularisation des Kirchengutes nicht fremd lagen, äußert in seinem Schreiben an die Kanoniker von S. Maria in Portu ähnliche Gedanken[36]).

Dieser Geist prägte sich auch in den Beschlüssen einiger Synoden des 11. und 12. Jahrhunderts aus. So, z. B., der Londoner Synode 1075. Sie verordnete, daß der hinscheidende Mönch, der ohne das Wissen des Abtes etwas im Privatbesitz behalten hat, ohne Todtenmesse und nicht auf einem Friedhof begraben werden soll[37]). Unwillkürlich erinnert man sich

---

[33]) A. Knöpfler, Kirchengesch., Freib. i. Br. 1910, p. 398.

[34]) Conc. Rom., cap. 4; Mansi, t. 19, col. 898. — Hauck, Kapitel; RE.[3], Bd. 10, p. 36. — A. Werminghoff, Verfassungsgesch. der deutsch. Kirche im MA., p. 53. — E. Friedberg, l. c., p. 202. An Stelle der verworfenen Statuten wurde bekanntlich die sog. 3. Reg. des Augustin. eingeführt; Holst.-Brockie, Cod. reg., t. 2, p. 123 sqq. — Cap. 1—3 bestimmt unseren Gegenstand.

[35]) Ad canonicos regulares; Mansi, t. 20, col. 713.

[36]) Fragmentum tractat. Pasch. II., quem canonicis S. Mariae in Portu firmavit; Mansi, l. c., col. 1087—8. — Cfr. Glaser, l. c., p. 16. — Hausrath, l. c., p. 2.

[37]) Concil. Londoniense auctoritat. Lafranci Dorobernensis; Mansi, l. c., p. 454. — M. Wolter, Praecipua Ordinis monastici Elementa, Brügge 1880, p. 263.

hier an die Maßregel, die einst die Wüstenväter, dem Bericht des Hieronymus nach, gegen einen der Asceten in Aegypten ergriffen, der mehr aus Sparsamkeit als aus Geldgier, 100 Solidi für das Weben der Leinwand behielt und nach seinem Tod hinterließ. Die 3. Lateransynode verbot um Geldes willen Mönche ins Kloster aufzunehmen. Das Privateigentum zu besitzen wurde ihnen dringend untersagt[38]).

Eine ganz andere Gestalt nimmt unser Gegenstand in der Mystik dieser Epoche an. Hier wird ja eine demutvolle Abgeschiedenheit, ein Entrücktsein von den Bildern und Begierden der Außenwelt erstrebt[39]). Die Verachtung der irdischen Güter kommt nicht unbedingt in Frage, da es möglich ist „durch das Einssein mit Gott die Kraft und Fähigkeit zu gewinnen, diese Güter für sich zu heiligen und unschädlich zu machen“[40]). Das Verdienst, die paupertas spiritu in einen harmonischen Zusammenhang mit der Mystik gebracht zu haben, gehört bekanntlich erst dem späteren Mittelalter an.

In einer größeren Uebereinstimmung mit dem Geist des Mittelalters steht jedenfalls das Armutsideal des Calabresischen Abtes Joachim von Fiore. Seine Prophezeihungen über einen Mönchsorden, der die absolute Armut pflegen und das 3. Weltalter einleiten wird, scheinen ihren Grund nicht nur in inspirierten Bibelauslegungen zu haben. Konnte er ja aus der mächtig wirkenden und weite, früher ungeahnte Perspektive öffnenden Wanderpredigerbewegung, halb logische, halb fantastische Schlüsse auf die Zukunft ziehen[41]).

---

[38]) Concil. Lateranens. III., cap. 10; Mansi, l. c., p. 224. — M. Wolter, l. c., p. 261.

[39]) E. Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs. Studien zur Vorgesch. der Renaissance, Bd. 1, Halle a. S. 1909, p. 244, 247, 251 sqq., 266, 268, 279, cfr. 315 sqq.

[40]) Wechssler, l. c., p. 266.

[41]) Joach. Flor., Liber introductorius expositionis in Apocal., Venedig 1527, cap. 5, fol 5 $_1$b—$_2$a. — Lib. Concordie novi ac veteris Testam., V., Vened. 1519, cap. 84, fol. 112 $_1$b; cap. 18, fol. 69 $_1$b; cap. 81, fol. 109 $_2$a; IV., cap. 39, fol. 59 $_1$a. — Expositio lib. Apocal., pars V., fol. 183 $_1$b. — Cfr. Lib. introductor., cap. 18, fol. 17 $_1$b. — Glaser, l. c., p. 115 sqq. — C. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites

Wieder anders betrachtet unseren Gegenstand die Vagantenpoesie. Man kann sagen, die unfreiwillige Armut der fahrenden Scholaren ist durch die Einwirkung der feucht-fröhlichen, antik verschleierten Muse fast zur Armut der Cyniker geworden[42]). Freilich läßt ihre Kritik der Habsucht und der Geldgier der kirchlichen Würdenträger schließen, daß auch die christliche paupertas voluntaria ihnen als verdienstlich erschien[43]), was auch in viel größerem Maß bei den Troubadours Geltung zu haben scheint[44]).

---

im Franziskanerorden, Münster i. W. 1911, p. 133 sqq. — Sabatier, Vie de François d' Ass., Paris 38. Aufl., p. 56 sqq. — Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni; ALKG., Bd. 1, p. 49—142. — W. Preger, Das evangelium aeternum und Joach. von Floris; Hist. Abh. der Münch. Acad. der Wiss., Bd. 12 (1874), 3. Abt., p. 1—39. — H. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jht., Lpz. 1910, p. 39. — René de Nantes, Histoire des Spirituels dans l'Ordre de St. François, Couvin-Paris 1909, p. 176 sqq. — A. Neander, l. c., Bd. 5,1, p. 355.

[42]) A. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1900, p. 406 sqq.

[43]) Glaser, l. c., p. 22 sqq.

[44]) C. Hahn, Gesch. der Ketzer im MA., Bd. 3, Stuttg. 1850, p. 359 sqq. — Ueber die Armutsauffassung der kirchlichen Schriftsteller dieser Epoche cfr. auch Petrus Damian., Opusc. 24 (contra clericos regul. proprietarios), cap. 4; Msl. 145, col. 486. — Opusc. 31 (contra philargyriam), cap. 2, ibid., col. 532. — Opusc. 12 (de contemptu mundi), cap. 3, ibid., col. 253; cap. 4, col. 254; cap. 6, col. 256; cap. 7, col. 257; cap. 25, col. 278. — Bernard. Clar., Serm. 4 in vigil. nativ., n. 6; Msl. 183, col. 102. — Epist. 7, n. 4; Msl. 182, col. 96. — De modo bene vivend., cap. 48, n. 115; Msl. 184, col. 1270. — Serm. 1. de vigil. nativ., n. 5; Msl. 183, col. 89. — Epist. 23, n. 1—3; Msl. 182, col. 126. — Serm. 3 in ps. 90,3; Msl. 183, col. 832. — Epist. 95 (ad Turstin. arciep. Eborac.); epist. 103, 207 (ad Roger. reg. Sicil.); serm. 48 (de paupert. voluntaria); de consideratione, lib. 4, cap. 2, n. 5; in adv. serm. 4, n. 1. — Ernald. abb. Bonaevall., Liber de cardinal. oper. Christi, cap. 1; Msl. 189, col. 1616, 1618. — Petr. Comestor, serm. 9; Msl. 198, col. 1746. — Serm. 32, ibid., col. 1798. — Petr. Blesens., Epist. 3; Msl. 207, col. 8. — Serm. 42 in fest. omn. sanctor., ibid., col. 691. — Tract. de Hieron. peregr., ibid., col. 1068. — Epist. 86, ibid., col. 268. — Serm. 43 in fest. omn. sanct., ibid., col. 693. — Serm. 9 in epiph. dom., ibid., col. 587. — Hugo de Folieto, Lib. 2 de claust. animae, cap. 18; Msl. 176, col. 1070. —

Hug. S. Vict., Sup. reg. August., cap. 9, ibid., col. 912. — Theofr. abb. Epernac., Lib. 2 epitaph. sanct., cap. 6; Msl. 157, col. 357. — Petr. Vener., Epist. 20 (lib. 1); Msl. 189, col. 95 sqq. — Epist. 17 (lib. 4), ibid., col. 334. — Greg. VII., Epist. 26 (lib. 7), ad Mathildam reg. Angl.; Mansi, t. 20, col. 309—10. — Epist. 22 (lib. 8), ad A. . . filiam, ibid., col. 337—8. — Garner. canonic. S. Vict., Gregorianum, lib. 5, cap. 37; Msl. 193, col. 213. — Reg. Carmelitar., cap. 4; Holst.-Brockie, Cod. reg., t. 3, p. 19. — M. Wolter, l. c., p. 260 sqq. Weitere Belege ebendaselbst.

§ 15. Die Neumanichäer, Waldenser und ihnen verwandte Gemeinschaften.

Unvermindert stark tritt der manichäische Abscheu vor allen äußeren Gütern bei den morgenländischen und abendländischen Neumanichäern auf, deren große Verbreitung Wilhelm von Newbridge trefflich charakterisiert hat[1]). Was die Ersteren anbelangt, so weisen wir auf die Bogomilen hin[2]), die auch die cynischen Formen der Armut gezeigt haben sollen. Wird ja von einem Fanatiker berichtet, der auf den Geschlechtsteilen einen Kürbis trug, sonst aber ganz nackt ging[3]). Dieser Bogomile hatte eigentlich seiner dualistischen Lehre nach sehr konsequent gehandelt. Uebrigens haben wir bei den Wüstenvätern eine Reihe ähnlicher Beispiele der freiwilligen Nacktheit. Die Bogomilen kamen bekanntlich ins Abendland als arme apostolische Wanderprediger[4]). Von den abendländischen Neumanichäern sind die bei Köln entdeckten Sektierer zu er-

---

[1]) De reb. Anglicis, lib. 2, cap. 13; Recueil des historiens, 13, p. 108. — J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. des Mittelalters, Bd. 1, p. 110—1.

[2]) Euthymius Zigabenus, Panoplia dogmat., titul. 27, n. 26; Msg. 130, col. 1319. — Döllinger, l. c., p. 46 sqq. — J. Gieseler, Kirchengesch., Bd. 2,2, Bonn 1828, p. 590 sqq.

[3]) E. Golubinski, Geschichte der russischen Kirche, Bd. 1,2, Moskau 1904, p. 793 (russisch). — Ders., Kurzer Abriß der Gesch. der orthodoxen Kirchen Bulg., Serbiens und Rumän., Moskau 1871, p. 154 sqq. (russisch).

[4]) Zöckler, Neumanichäer; RE.[3], Bd. 13, p. 763. — Cfr. C. Hundeshagen, Der Communismus und die ascetische Sozialreform; Theologische Studien und Kritiken, 1845, p. 585.

wähnen, die dem Bericht des Everwin von Steinfeld nach, dem Beispiel Christi folgten und nichts in dieser Welt besitzen wollten. Ebenso wie die ersten Wanderprediger Frankreichs nannten sie sich pauperes Christi[5]). Ähnlich begründeten ihre Armut die Sektierer zu Arras[6]). Eine katharische Gemeinde in Monteforte bei Turin verwarf das Privateigentum[7]). Der auch sonst ungenaue Landulph gibt uns über diese Gütergemeinschaft keine exaktere Auskunft. Die Neumanichäer in Perigueux in Aquitanien ahmten das evangelische Leben so nach, daß sie sogar gegen das Almosengeben auftraten, quia unde fieri possit nihil debere possideri[8]). Dieser Eifer scheint der obenerwähnten auffallenden Auffassung Heinrichs von Lausanne geistig verwandt zu sein. War er ja auch der Lehrer des Pontius, des Führers dieser aquitanischen Apostoliker. Allen Neumanichäern — wie auch so vielen anderen Rigoristen des Mittelalters — war die Ueberzeugung gemeinsam, daß die katholische Kirche aufgehört hat eine wahre Kirche zu sein, seitdem sie vermögend wurde.[9]) Es ist bekannt, wie fest die katharischen per-

[5]) Ad S. Bernardum epist.; Msl. 182, col. 676. — Zöckler, l. c., p. 762. — Döllinger, l. c., p. 94. — W. Möller, Kirchengesch., Bd. 2, Freiburg i. Br. 1891, p. 379. — Gieseler, l. c., p. 488—9. — J. Füßlin, Kirchen- und Ketzerhistorie, Bd. 1, Frankfurt und Lpz. 1770, p. 60 sqq.

[6]) Ex synod. Atrebatensi a Gerardo . . . episcop. celebrat., cap. 1; Recueil de historiens, 10, p. 541. — Zöckler, l. c., p. 763. — C. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Bd. 1, Stuttgart 1845, p. 89. — Möller, l. c., p. 375. — Cfr. Döllinger, l. c., p. 67.

[7]) Landulph. Senior. Mediolanens. historiae, lib. 2, cap. 27; Muratori, SS. rer. ital., t. 4, col. 88. — Zöckler, l. c. — Möller, l. c. — Döllinger, l. c., p. 68, cfr. p. 128. — Hahn, l. c., p. 44.

[8]) Epist. Heriberti monachi de errorib. et praestigiis Pontii Petragoracens.; Recueil des historiens, 12, p. 550, nota b. — Döllinger, l. c., p. 98. — Möller, l. c., p. 378. — E. Vacandard, Arnauld de Brescia; Revue des questions histor, t. 35 (1884), p. 61. — Lea, Hist. Inquisit., t. 1, p. 72. — Cfr. A. Neander, Kirchengesch., Bd. 5,2, Hamburg 1845, p. 1164—5. — Ueber die Aehnlichkeit Lamberts le Bègne mit den Apostolikern J. Greven, Die Anfänge der Beginnen, Münster 1912, p. 175.

[9]) Charles Molinier, L'église et la société cathares; Revue historique, t. 94 (1907), p. 233—4. — Möller, l. c., p. 381. — H. Haupt, Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterl. Waldensertums; HZ., Bd. 61 (1889), p. 51. — A. Hausrath, Arnold von Brescia, Lpz. 1895 (1891), p. 21. — J. Sägmüller, Kathol. Kirchenrecht, Freiburg 1909, p. 856.

fecti sich an die absolute paupertas hielten[10]). Dies legt uns die Vermutung nah, daß hier von keinem gemeinsamen Besitz die Rede sein kann.

Bei der Mailänder Pataria tritt die communistisch angehauchte Kritik des Reichtums der Kirche und der Liederlichkeit des Klerus in eine eigenartige Verbindung mit unserem Gegenstand, der hier — soviel ich sehe — zum ersten Mal im Mittelalter den Charakter einer Sozialreform erhält[11]).

Ganz neu erscheint auch der Gedanke aus der Schule Arnolds von Brescia die römisch-rechtlichen Normen zum Beweis heranzuziehen, daß nur die arme Kirche die wahre Kirche ist. Seine persönliche Befolgung des Armutsideals und die Bettelarmut vieler seiner Anhänger ist auch sonst bekannt[12]).

Das waldensische Armutsideal ist nur ein Glied in der Kette ähnlicher Ideale jener Zeit. Die waldensische Nachahmung des dürftigen Lebens Christi und der Apostel berührt sich in vielen Punkten mit der der ersten Wanderprediger Frank-

---

[10]) Moneta Cremonens., Adversus catharos et waldenses, lib. 5, cap. 7, § 3, Rom 1743, p. 451 sqq. — Molinier, l. c., p. 239, 225, 240, 247—8. — J. Guiraud, Le consolamentum cathare; Revue des quest. hist., t. 75 (NS. 31, 1904), p. 92—3. — Döllinger, l. c., p. 211, 214, 240; Bd. 2, p. 36. — Möller, l. c., p. 383. — Hahn, l. c., p. 86, 89, 91, 98.

[11]) K. Hampe, Deutsche Kaisergesch. im Zeitalter der Salier und Staufer, Lpz. 1909, p. 35, 47, 111. — Möller, l. c., p. 243. — Döllinger, l. c., Bd. 1, p. 125, 128—9. — Hausrath, l. c., p. 18, 21. — F. Tocco, La quistione della povertà nel secolo XIV., Napoli 1910, p. 2. — R. Breyer, Arnold von Brescia; Raumers Historisches Taschenbuch, Lpz. 1889, p. 135, 138.

[12]) Hist. Pontifical., cap. 31; MG. SS. 20, p. 538. — Otto Frising., Gesta Friderici imp., lib. 2, cap. 20, ibid. p. 403—4. — Wibald., Epist. 404 (a. 1152); Jaffé Biblioth. rer. german. 1 (Monum. Corbeiens.), p. 539—43. — Otto Moren. anon. de reb. Laudunens., ad a. 1159; MG. SS. 18, p. 611. — Hausrath, l. c., p. 17—23, 94, 180. — Breyer, l. c., p. 133—5, 137—9, 141, 152, 154. — v. Giesebrecht, Arnold von Brescia; Münchener Sitzungsberichte, phil.-hist. Classe, Bd. 3 (1873), p. 127—8, 132, 137—8, 140—1, 152—3. — Vacandard, l. c., p. 61—2, 68, 114. — Hampe, l. c., p. 111. — Neander, l. c., Bd. 5,1, Hamb. 1841, p. 195—6, 198. — Möller, l. c., p. 257—8. — Fr. Glaser, Die franziskanische Bewegung; Münchener volkswirtschaftliche Studien, Bd. 59, p. 16—7. — Le Monnier, Hist. de S. François d'Ass., Paris 1889, p. 147.

reichs; sie haben sich auch pauperes Christi genannt[13]). Ähnlich wie ein Heinrich von Lausanne, oder ein Peter von Bruys — wenn auch nicht so gewalttätig — treten die Waldenser — und am schroffsten ihr lombardischer Zweig — gegen den Reichtum der Kirche auf[14]). Schon sehr früh teilen sie sich in die eigentlichen pauperes und in ihre Freunde, was ganz katharisch anmutet. Noch deutlicher tritt die Ähnlichkeit zu Tage, wenn wir uns an die Lebensweise dieser waldensischen perfecti erinnern[15]). Sie scheinen ihre habelose Armut bis in die Zeit der Reformation hinein treu bewahrt zu haben[16]).

Einen anderen Charakter erhält unser Gegenstand bei den Humilaten. Mit der einträglichen Tuchfabrikation in ihren eigenen Häusern beschäftigt, übergaben sie ihre Einkünfte in die Ordenskasse, unterstützten eifrig die Darbenden und pflegten die persönliche Armut, was bekanntlich keineswegs verhindert hat, daß sie bald zu ansehnlichem gemeinsamen Reich-

---

[13]) Ex Chronico univers. anonym. Laudun.; MG. SS. 26, p. 447, 449. — Döllinger, l. c., Bd. 2, p. 6, 10, 12, 93, 96. — Walt. Map., Lib. de nugis curial., dist. 1, cap. 31; MG. SS. 27, p. 67. — Tract. de haer. paup. de Lugd. auct. anonym.; Martène et Durand, Thesaur. nov. anecd., t. 5, col. 1871, 1873. — K. Müller, Die Waldenser, Gotha 1886, p. 4—8 et pass. — A. Dieckhoff, Die Waldenser, Göttingen 1851, p. 176, 178—9, 188—91, 193—5, 206, 211—2. — Glaser, l. c., p. 34 sqq. — J. Pierron, Die kath. Armen, Freiburg i. Br., p. 22—3, 118, 162. — Hahn, l. c., Bd. 2, p. 253 sqq. — H. Böhmer, Waldenser; RE.[3], Bd. 20, p. 806—7, 811—5.

[14]) Alanus, De fid. cathol. contr. haeret., lib. 1, cap. 8; Msl. 210, col. 385. — Müller, l. c., p. 95—6, 82, 107, 125, 130. — Haupt, l. c., p. 51—2. — H. Haupt, Waldensia; ZfKG., 10, (1889) p. 320. — Dieckhoff, l. c., p. 211. — Pierron, l. c., p. 93, 119. — Hahn, l. c., p. 274, 276. — Füßlin, l. c., p. 186 sqq.

[15]) Müller, l. c., p. 12 sqq. — Möller, l. c., p. 386. — Böhmer, l. c. — Dieckhoff, l. c., p. 190, 195, 197. — Hahn, l. c., p. 297—8. — Haupt, l. c., p. 327.

[16]) Dieckhoff, l. c., p. 364—5, 200. — Haupt, HZ., l. c., p. 55—6. — Müller, l. c., p. 8.

tum gelangten[17]). Gewisse Berührungspunkte mit ihrer Auffassung finden wir auch bei den Essenern[18]).

Die katholischen Armen haben ihr waldensisches Armutsideal auf den kirchlichen Boden verpflanzt. Bei ihnen finden wir die erste durch den Papst approbierte Regel, die nicht nur die persönliche paupertas sondern auch die gemeinsame Besitzlosigkeit der ganzen Genossenschaft verordnet. Daß sie doch etwas — wenn auch nur fiktiv — besaßen, beweist uns ihr bekannter Streit mit dem Kardinal Ubertus wegen des bei ihnen expropiierten Grundstückes[19]).

Die wiedervereinigten Lombarden waren nicht so streng wie die katholischen Armen. Ihre gemeinsame Besitzlosigkeit erstreckte sich nicht auf die für ihr Handwerk nötigen Werkzeuge, sonst aber sollten sie ebenso für den morgenden Tag nicht sorgen[20]).

---

[17]) G. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege, Freiburg i. Br. 1884, p. 359. — Pierron, l. c., p. 14, 16—19, 117, 123, 125. — Möller, l. c., p. 385. — Zöckler, Humiliaten; RE.^{3}, Bd. 8, p. 447 sqq. — Müller, Die Anfänge des Minoritenordens, Freib. i. Br. 1885, p. 162. — Müller, Waldenser, p. 57. — Preger, Beiträge zur Gesch. der Waldens.; Abh.M., 13 (1877), p. 211.

[18]) Hundeshagen, l. c., p. 550. — Möller, l. c., Bd. 1, p. 36. — A. Knöpfler, Kirchengesch., Freib. i. Br. 1910, p. 32.

[19]) Burchard. et Cuonrad. Urspergens. chron. ad a. 1212; MG. SS. 23, p. 376 (abgdr. Pierron, l. c., p. 171). — Regula 1208, cap. 2, ibid., p. 173. — Ib., p. 22 sqq., 64 sqq., 111—2, 115, 135 sqq. — Gieseler, l. c., p. 556 sqq. — Cfr. Innocent. III. registror. sive epist. lib. 13, ep. 94; Msl. 216, col. 292.

[20]) Reg. 1210, cap. 1—2; Pierron, p. 176. — Reg. 1212, cap. 2—3, p. 179—80; cap. 10, p. 181. — Ibid., p. 118, 122—5, 128, 134, 147, 150—3.

§ 16. Ausblick.

Die Armutsauffassung des Franz von Assisi ist an und für sich garnicht neu[1]). Haben ja die Wüstenväter, die manichäischen und die neumanichäischen perfecti, manche mittelalterliche rigoristische Klosterreformbewegung — wie z. B. die von Grammont —, die ersten Wanderprediger Frankreichs, die

---

[1]) Cfr. Legenda trium soc., cap. 1, n. 10; AA. SS. Bolland., Oct., t. 2, p. 726. — Ibid., cap. 2, n. 20, 23, p. 729—30. — Th. de Cel., Leg. 1., cap. 9; rec. E. Alenconiens., Rom 1906, p. 24—5. — Leg. tr. soc., cap. 4, n. 50—1, p. 736—7. — Th. de Cel., Leg. 2, cap. 52, l. c., p. 235. — Ibid., cap. 53, p. 235; cap. 58, p. 237—8; cap. 44, p. 227; cap. 43, p. 226—7. — Leg. major Bonavent., cap. 7, n. 2; Quaracchi 1898, p. 70. Cfr. Leg. 2, cap. 29, p. 215. Ibid., cap. 28, p. 215; cap. 27, p. 214—5. — Leg. 1., cap. 16, p. 44, 46. — Leg. 2., cap. 26. p. 214; cap. 33, p. 218. Cfr. Speculum perfect. 2, cap. 21; Collection de documents pour l'histoire religieuse etc., t. 1, p. 42, Paris 1898. — Leg. 2., cap. 35, p. 220; cap. 36, p. 220—1; cap. 38, p. 222; cap. 37, p. 221—2; cap. 32, p. 217. Cfr. ibid., cap. 136, p. 304. — Cap. 40, p. 224; cap. 162, p. 330. — Testam.; Bibl. Francisc. ascet. med. aevi, t. 1, Quaracchi 1904, p. 79—80. — Ultima voluntas, quam scrips. Francisc. Clarae, ibid., p. 76. — Reg. bull., cap. 1, ibid., p. 63; cap. 2, p. 64; cap. 4, p. 67; cap. 5, p. 68; cap. 6, p. 68—9. — Reg. prim., cap. 7, ibid. p. 33. — Jacob Vitr., Epist. 1. data Januae a. 1216 Oct., n. 8—9, 11; Böhmer, Analekten zur Gesch. Franz v. Ass., Tübing. 1904, p. 98—9. — Sabatier, Vie de Franç. d'Ass., Paris, 38. Aufl., p. 28 sqq. — G. Schnürer, Franz von Assisi, München 1907, p. 22 sqq. — J. Pierron, Die kathol. Armen, Freiburg i. Br. 1911, p. 147 sqq. — C. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden, Münster i. W. 1911, p. 3 sqq. Das Armutsideal des Hl. ist hier knapp und sehr klar wiedergegeben. — K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens, Freiburg i. Br. 1885, p. 27 sqq.

eigentlichen Waldenser und ihnen verwandte Gruppen eine ähnliche Besitzlosigkeit gepflegt. Die Reihe der Übereinstimmungen der ursprünglichen franziskanischen Armutsbestrebungen mit denen der früheren Eiferer haben die älteren Schriftsteller aus bekannten Gründen nicht beachtet[2]). Anders wird es selbstverständlich in der modernen Forschung[3]). Abgesehen von den evangelischen Vorbildern, die bei Franz immer von Belang waren, kann man auch die Art seiner Predigt, seinen merkwürdigen Geldhaß, seine „Gründung einer Genossenschaft

---

[2]) Cfr. Sacr. Commertium Francisc. cum Domina Paupert., ed. Ed. Alencon., Rom 1900. — Bonaventura, Leg. maj., cap. 7, n. 1, Quaracci 1898, p. 68. — Die Bollandisten, AA. SS., Oct., t. 2, p. 545 sqq. — Wadding, Ann. Minor.², t. 1, p. 8 sqq., 100. Diese Mitteilung verdanke ich dem Herrn P. Bihl.

[3]) K. Hase, Franz v. Ass., cap. 7; gesam. Werke, Bd. 5, Lpz. 1892, p. 55. — Hurter, Gesch. Innoz. III., Bd. 4, Hamburg 1842, p. 239 sqq. A. Neander, Kirchengesch., Bd. 5,1, Hamb. 1841, p. 355. — Schmieder, Petrus Waldus und Franz von Ass.; Evang. Kirchenzeitung, Bd. 54 (1854), n. 28, p. 284. — H. Thode, Franz von Ass. und die Anfänge der Kunst der Renaiss. in Ital., Berlin 1885, p. 29—32. — K. Müller, l. c., p. 39, 41. — E. Renan, Nouvelles études d'histoire religieuse, Paris 1884, p. 342. — H. Lea, Hist. Inquisit., t. 1, p. 247. — C. Hundeshagen, Der Communismus und die Socialreform im Laufe der christl. Jhte; Theologische Studien und Kritiken, Hamb. 1845, Heft 3, p. 591. — F. Glaser, Die franziskan. Bewegung; Münchener volkswirtsch. Studien, Bd. 59, p. 43. — Sabatier, l. c., p. 41—2, 57. — A. Hauck, Kirchengesch. Deutschl., Bd. 4, Lpz. 1903, p. 367.\— J. Jörgensen, Franz von Ass., Kempten und München 1908, p. 267, 272. — F. Tocco, La quistione della povertà nel secolo XIV, Neapel 1910, p. 2. — J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Neue Folge, Lpz. 1906, p. 168. — K. Wenk, Franz von Ass.; Unsere relig. Erzieher, Lpz. 1908, p. 198—200. — H. Hefele, Die Bettelorden und das relig. Volksleben Ober- und Mittelital. im 13. Jht.; Beiträge zur Kulturgesch. des MA. und der Renaiss., Heft 9, Lpz. 1910, p. 30. — W. Guerier, Franziskus, Moskau 1908, p. 38. — H. Holzapfel, Handbuch der Gesch. des Franziskanerord., Freib. i. Br. 1909, p. 13. — J. Pierron, l. c., p. VIII, 16, 147 sqq. — J. v. Walter, Franz von Ass. und die Nachfolge Christi; Bibl. Zeit- und Streitfragen hrsg. v. F. Kropatschek, 6. Ser., Heft 5, Berl. 1910. — K. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jhs., Gotha 1886, p. 8.

zu apostolischer Wanderpredigt“[4]), und seine Abneigung gegen jeden Vermögensbesitz an und für sich, wie auf eine leicht verständliche Reaktion gegen die herrschenden Zustände, so auch auf eine indirekte Nachahmung der Armutseiferer jener Epoche zurückführen. Die bekannte frappanteste Aehnlichkeit der näheren Bestimmungen unseres Gegenstandes bei Franz und bei den wiedervereinigten Lombarden[5]) legt uns jedoch die Vermutung nah, daß wir hier eine direkte Beeinflussung vor uns haben. Man kann recht gut annehmen, daß Franz, der in den zeitgenössischen, „in der Luft liegenden“ Armutsideen wohl unterrichtet war[6]), die Lebensweise dieser „Lombarden“ gekannt hat. Das widerspricht keineswegs seiner Behauptung, daß kein Mensch ihm zeigte, was er tun mußte, und daß er allein unter der Eingebung Gottes das evangelische Leben zu führen sich entschloß[7]). Auch der aufrichtige und wahrheitsliebende L. Tolstoj hat behauptet, daß er nur auf Grund des Evangeliums das arme Leben einschärfe; und nichtsdestoweniger ist ja das, was er darüber sagte, nur eine von ihm mit dem christlichen Geist durchdrungene, ihm aber gut bekannte pantheistische Lehre von J.-J. Rousseau. Von dem kanonistischen Ausdruck „paupertas in communi“, die die späteren Franziskaner von allen anderen Orden so charakteristisch unterscheidet, wußte Franz bekanntlich nichts. War ja ihm die Tatsache klar — ebenso wie den neumanichäischen und waldensischen perfecti —, daß jeder Vermögensbesitz, welche auch seine Form sein möge, nicht mit der Evangeliumslehre von der Vollkommenheit übereinstimme.

---

[4]) H. Böhmer, Rezens. über v. Walters, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Theol. Literaturzeitung, Bd. 29 (1904), Nr. 11, p. 332. — Ueber die zeitgenössischen Zustände cfr. Innoz. III., „Quamvis“ vom 8. Juni 1198; Msl. 214, col. 220, und „Postquam vocante Domino“ vom 11. Juli 1206. — Sabatier, l. c., p. 35.

[5]) Pierron, l. c., p. 147 sqq.

[6]) Glaser, l. c. — Hefele, l. c. — Sabatier, l. c., p. 42. — Wenk, l. c., p. 199. — Thode, l. c., p. 32. — J. Greven, Die Anfänge der Beginen; Vorreformationsgeschichtl. Forsch., Bd. 8, Münster i. W. 1912, p. 93 sqq., 99 sqq.

[7]) Testam., l. c., p. 79.

„Dominikus erwählte die freiwillige Armut, um desto freier für das Seelenheil der Anderen wirken zu können“[8]). Aber auch seine bekannte Nachahmung der waldensischen Besitzlosigkeit soll hier nicht verkannt sein[9]).

Die theoretische Ausbildung der Armutsauffassung der Mendikanten im 13. Jahrhundert[10]) würde gewiß nicht so schnell

---

[8]) H. Denifle, Die Constitutionen des Predigerordens v. J. 1228; ALKG., Bd. 1, p. 182.

[9]) Pierron, l. c., p. 24, 135. — Ueber die dominicanische Armut cfr. Jord. Saxo, Vita Dominici, n. 24; J. Quetif et J. Echard, SS. O. P., t. 1, p. 13, 20. — De nova relig. et praedicatione Bononiens. canonicorum ex cap. 27. hist. occid. Jacobi de Vitr., n. 18, ibid., p. 29. — Bern. Guid., ib. p. 20 in not. — Littera magistr. ord. fratr. Nicol. de Trevis; Martène, Thesaurus nov. anecdot., t. 4, col. 1868. — Litt. magistr. ord. fr. Joh. Vercell., ib., col. 1783. — Suysc., Analect. de Franc. Conf., pars 2, § 3, n. 43—5, 52—4; AA. SS., Oct., t. 2, p. 872, 874. — Constit. fratr. et soror. O. P., distinct. 1, cap. 14, Barcelona 1620, fol. 50. — Helyot, Hist. des ordres, t. 3, chap. 24, Paris 1721, p. 201—2.

[10]) Anton. Paduan., Dominica 5. post. Trinit., opp. omn., Ausg. 1739, p. 238. — Dominica 6. in ram. palm., ibid., p. 164. — Dominica secunda advent, ibid., p. 6. — Dominica 1. post. trinit., ibid., p. 319. p. 319. — Dominica 3. in quadrag., serm. 2, ibid., p. 154. — Exposit. quattuor magistror.; Firmanenta trium ord. b. P. N. Francisc., pars 4, fol. 17. Paris 1512. — (W. v. St. Amour, Tract. brev. de pericul. noviss. temporum. Cfr. Alex. IV. „Romanus Pontifex“, vom 5. Okt. 1256; BF., t. 2, p. 160—2. — Alex. IV. „Nulla dubietas“ vom 7. März 1257, ibid., p. 202; „Non sine multa“ vom 30. März 1257, ibid. p. 209—10; „Cum hora jam“ vom. 19. Apr. 1258, ibid., p. 285—6; „Cum olim apud sedem“ vom 2. Okt. 1257, ibid., p. 243—5. Cfr. Bonaventur. opp. omn., t. 8, p. 333, not 2. — Alex. IV. „Mente sollicita debent“ vom 26. Juli 1259, ibid., p. 357—8) Bonaventura, de perf. evang., quaest. 2, art. 1; opp. om. t. 5, Quaracchi 1891, p. 129—30. — Ibid., art. 3, p. 140—1. Cfr. opusc. 11, Apolog. pauperum, cap. 12, n. 36; t. 8, p. 328—9. Opusc. 13, Determinat. quaest., pars 1, quaest. 4, ibid. p. 340. — Opusc. 11, cap. 7, n. 3—5, p. 272—3. — Encycl. an die Provinc. des Ord. v. J. 1266; Wadding², l. c., t. 4, ad ann. 1266, n. 5, p. 260—1. — Joh. de Pechham, Tractat. pro paupert. contra Willelm. de Amore, cap. 7; British society of franciscan studies, t. 2 (1910), p. 23. — Ibid., cap. 10, p. 32—4. — Defensio fratrum mendicant., ibid. p. 161, 167—8, 169—70. — Thomas Aquin., Contra impugnantes Dei cultum, et religion., cap. 6; opp. omn., t. 19, Venedig 1754, p. 360—1. — Summa theol. II., 2, quaest. 188, art. 7; ibid. quaest. 186,

zur Blüte gelangt sein, wenn der bekannte Gelehrtenwiderspruch nicht stattgefunden hätte. Den päpstlichen Interpretationen der Minoritenregel[11]) und dem unseligen Armutsstreit[12]) verdanken wir eine überraschende Fülle von Material zur Geschichte unseres Gegenstandes. Das Schweigegebot über die Frage, ob Christus etwas besessen hat, ist eine weise päpstliche Handlung. Scheint ja diese Frage so unlösbar zu sein, wie der Streit zwischen der Arbeit und dem Kapital. Der von Anfang an

---

art. 3; ibid., quaest. 66, art. 2; ibid. quaest. 2, art. 118; ibid., quaest. 55, art. 6. — Joh. de Pechham, Tract. contra fratr. Robert. Kilwardby O. P.; Brit. Soc. of franc. stud., l. c., p. 136—7, 142, 144, 123. — Cantic. paup. pro dilecto; Bibl. Francisc. asc. med. aevi, t. 4, Quaracchi 1905, p. 133 — H. Holzapfel, l. c., p. 29 sqq. — C. Balthasar, l. c. p. 51 sqq. — F. Ehrle, Olivis Leben und Schriften; ALKG., Bd. 3, p. 517 sqq. — Glaser, l. c. p. 70 sqq.

[11]) Greg. IX. „Quo elongati" vom 28. Sept. 1230; BF. t. 1, p. 68—70. — Innoz. IV. „Ordinem vestrum" vom 14. Nov. 1245, ibid., p. 400—1. — Nicolaus III. „Exiit qui seminat" vom 14. August 1279; BF., t. 3, p. 407, 408, 410—11, 415. Cfr. Innoz. IV. „Quanto studiosius" vom 19. Aug. 1247; BF., t. 1, p. 487. — Clemens V. „Exivi de Paradiso" vom 6. Mai 1312; BF., t. 5, p. 80 sqq. — Johann. XXII. „Quorundam exigit" vom 7. Oktober 1317, ibid., p. 128 sqq.; „Ad conditorem" vom 8. Dez. 1322, ibid., p. 233 sqq.; „Cum inter nonnullos" vom 12. Nov. 1323, ibid. p. 256—9. — Holzapfel, l. c., p. 23 sqq. — Balthasar, l. c., p. 29 sqq. — Glaser, l. c., p. 67 sqq., 120 sqq., 135 sqq., 154 sqq.

[12]) Wadding, l. c., t. 6 (ad a. 1321), n. 16—9, p. 361—3. — Joh. XXII. „Quia nonnumquam" vom 26. März 1322; BF., l. c., p. 224—5. — F. Tocco, l. c., p. 51 sqq. — Wadding, l. c., ad a. 1322, n. 53, 55, p. 396 sqq. — Bonagratia von Bergamo „Vestrae significat" vom 14. Jan. 1323; BF., l. c., p. 237 sqq. in not. — Ludovici IV. imperator. appellatio ad futurum Concilium generale advers. Joh. pap. XXII; Baluz., Vitae Papar. Avenionens., t. 2, col. 495 sqq. — Occam, Compend. error. papae, cap. 6; Goldast, Monarchia, t. 2, p. 968. — Opus nonaginta dierum, cap. 9, ibid., p. 1031, pass. — Michael Cesen., Tractat. contra errores papae ad omn. fratr. Ord. Min, ibid., p. 1340 (auch BF., l. c., p. 497—500 in not.) — Glaser, l. c., p. 156 sqq. — Holzapfel, l. c., p. 71 sqq. — René de Nantes, Histoire des spirituels dans l'ordre de St. Francois; Biblioth. d'hist. franciscaine, t. 1, Couvin-Paris 1909, p. 466, 451, 436—7. — S. Riezler, Die liter. Widersacher d. Päpste z. Zeit Ludw. d. Bay., Lpz. 1874, p. 242 sqq.

zur Mystik veranlagte Minoritenorden gab den Saccati[13]), den Apostelbrüdern[14]), den Spiritualen[15]), den Fraticellen[16]) und anderen ähnlichen Gemeinschaften einen günstigen Ausgangspunkt zur Weiterentwickelung ihrer rigoristischen Armutsideen. Der

---

[13]) Chronica fr. Salimbene de Adam Ordin. Minor, ad a. 1248; MG. SS. 32, p. 254—5. — Glaser l. c., p. 95. — Balthasar, l. c., p. 135. — Holzapfel, l. c., p. 39.

[14]) Salimbene, l. c., p. 256—7. — Bernard. Guidonis, Practica inquis. heret. pravitat., De secta Pseudo-apostolor., n. 4, ed. Douais, Paris 1886, p. 261. Cfr. p. 328, 331—332. — Bemerkenswert ist das Urteil Salimben., l. c., p. 284. Cfr. Testam. Francisc., l. c., p. 79. — Salimb. ad a. 1248, p. 268. — Concil. Lugdun. II. (1274), Constitut. 23; Mansi, t. 24, col. 96. — Benvenut. Imolensis, Comment. in Dant. Comoediam; Muratori, Antiquit. Italic. med. aevi, t. 1, col. 1122. — Hist. de reb. gest. Dulc. Haesiarch. Novar. ab a. 1304 usque ad a. 1307; Murat., SS. rer. Italic., t. 9, p. 425 sqq. — Addit. ad hist. Dulc. . ., ib. 443 sqq. — Ph. a Limborch, Hist. inquisit; Lib. sent., p. 360, Amsterd. 1692. — Glaser, l. c., p. 96 sqq. — Balthasar, l. c., p. 225 sqq. — Fr. Schlosser, Abälard und Dulcin, Gotha 1807, p. 5 sqq. — J. v. Mosheim, Die Geschichte des Apostel-Ordens; Versuch einer Ketzergeschichte, Helmstädt 1746, p. 220 sqq. — A. Neander, l. c., Bd. 5,2, p. 1229. — C. Hahn, Gesch. der Ketzer im MA., Bd. 3, p. 98—9; Bd. 2, p. 398—9. — O. Zöckler, Askese und Mönchtum, Frankfurt a. M. 1897, p. 506.

[15]) Petr. Joh. Olivi, Quaestiones de perfect. evangelica, quaest. 8—9; Ehrle, Olivis Leben und Schriften, ALKG., Bd. 3, p. 507 sqq. — Tractat. de usu paupere, ad sextum et septimum, ib., p. 521—2. — Ubertin. de Casale, De praecepto paupertat. a Christo apostolis dat., 3,9; Huck, Ubertin von Casale, Freiburg i. Br. 1903, p. 25—6. — Responsio sanctiss. patri d. n. d. Clement. V.; Ehrle, Die Spiritualen . . ., ALKG., Bd. 3, p. 52, 87, 64—6, 56—7. — Gutachten über die Armut Christi; Wadding, l. c., ad a. 1321, n. 18, p. 362—3 (Chron. fratr. Nicol. Glaßb.,; Anal. Francisc., t. 2, p. 150). — Cantico de fratre Jacopone de la sua pregionia; Laude di Jacop. da Todi, ed. Società Filologica Roman., Documenti di storia letterar., t. 6, Rom 1910, lauda 55, p. 83. — De la sancta pouertà signora de tutto, ibid., p. 89, laud. 59. — De la sanctà pouertà et suo triplice cielo, ibid., p. 90—1, laud. 60. — Como l'anima per sancta nichilità et carità perviene a stato incognito et indicibile, ibid., p. 145, laud. 91. — Como per la ferma fede et speranza se peruiene a triplice stato de nichilità, ibid., p. 150—1, laud. 92. — Joh. XXII. „Gloriosam sed." v. 23. Jan. 1318; BF. l. c., p. 139. Angelus de Clareno, Historia septem tribulationum ordinis minorum (3—7); ALKG, Bd. 2, p. 125 sqq., 249 sqq. — Glaser,

mystisch-schwärmerische Zug dieser Zeit ist auch sonst bekannt[17]). Daß ein Arnald von Villanova[18]) oder ein Ramon Lull[19]) die spiritualistischen Gedanken teilten, ist verständlich. Aber ein psychologisches Problem bildet im großen und ganzen die ähnliche Gesinnung der bekannten zeitgenössischen Fürst-

---

l. c., p. 111 sqq., 128 sqq., 152 sqq. — Balthasar, l. c., p. 111 sqq., 151 sqq., 187, 192 sqq., 198 sqq., pass. — René de Nantes, l. c., p. 427 sqq. pass. — Ehrle, l. c., Bd. 2, p. 122, pass. Bd. 3, p. 608 sqq., Bd. 4, p. 1 sqq. — E. Knoth, Ubertino von Casale, Marburg 1903, p. 105, 107. — Frédég. Callaey, Etude sur Ubertin de Casale, p. 229; Univers. de Louvin, Recueil de travaux hist., fasc. 28, 1911. — Holzapfel, l. c., pass.

[16]) Joh. XXII. „Sancta Romana" vom 30. Dez. 1317; BF., l. c. p. 135. — Raymund von Fronsac, Entwurf einer Actensamml.; ALKG., Bd. 3, p. 32 sqq. — Bernard. Guidon., Pract. inquisit., pars 5, cap. 4, n. 3, p. 266; n. 5, p. 267. — Phil. a Limborch, Liber sentent. inquisit., fol. 153b., fol. 154b., fol. 155, fol. 162b. — Hist. inquisit., cap. 19, p. 68. — Döllinger, Beiträge, Bd. 2, p. 403. — Joh. de Belna, Tractat. adversus Beguinos; Baluz., Miscell., t. 2, Paris 1678, p. 286. — Wadding, l. c., ad a. 1321, n. 16, p. 361. — Ehrle, l. c.; ALKG., Bd. 4, p. 161 sqq. — F. Papencrodt, Cola di Rienzo und seine Zeit, Hamb. und Gotha 1841, p. 208—10. — Glaser, l. c., p. 147 sqq. — René de Nantes, l. c., p. 400 in not., 453 in not., 456 sqq. — O. Zöckler, l. c., p. 509.

[17]) Salimbene, l. c., a. 1260, p. 465. — Glaser, l. c., p. 98 sqq. — Balthasar, l. c., p. 133 sqq., 231.

[18]) Arnald von Villanova, Das Reformprogramm (vom 2. Juni 1304), gerichtet an Benedikt XI.; H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz. VIII, Quellen, n. 26, p. CLXXXVI—CLXXXVII., Münster i. W. 1902. — H. Finke, l. c., p. 198. — Balthasar, l. c., p. 232 sqq.

[19]) Blaquerna (Cod. Mon. hisp. 67, fol. 97): „Jhesu Christ poyra aver en est mon companyia de molts princeps, sis volgues; mas a significar humilitat, pobretat volch eleger companyia de pochs homens a destruir ergull, vana gloria. E per aço es millor cosa voler santedat de pochs homens que multitut de homens on sia falliment ni peccat. Santa Sufia dona major almoyna en edificar la esgleya de Constantinoble quel emperador [wohl die donatio Constantini gemeint, die hier demnach sehr eigenartig beleuchtet wäre]; car mes plac a deu la mealla que ella donava tots jorns a la obra que tot lo romament que lemperador donava per la qual sacaba e sedifica lesgleya." Diese Mitteilung verdanke ich dem Herrn Dr. A. Gottron.

lichkeiten[20]), deren Stand an und für sich kein zartes Empfinden für solche Gedanken aufweist.

Die Epoche der Vorreformation brachte in Bezug auf unseren Gegenstand eine stärkere Betonung der Armut im Geiste[21]) und des Gedankens einer communistischen Sozialreform[22]) — der auch in manchen mittelalterlichen Armutsbewegungen von Belang war — zur Geltung. Im Zeitalter der Reformation kam unsere Frage zur Differenzierung. Die eigentliche Reformation nahm nur die paupertas spiritu an und gab ihr in der Apologia Confessionis die klassische Formulierung[23]). Die

---

[20]) Robert von Neapel, Tractatus de apostolorum ac eos praecipue imitantium euangelica paupertate; Bibl. Nationale, Cod. lat. 4046, fol. 72 v—82 r. — Sancia, Das Schreiben vom 15. März 1329 an das minoritische Generalkapitel zu Paris und das Schreiben vom 25. Juli 1331 an den Ordensgeneral Gerald Eudes und an das Generalkapitel zu Perpignan; Analect. Franc., t. 3, p. 510 sqq. — Olivis Schreiben an die Söhne Karls II. von Neapel (1295); Ehrle, Olivis Leben und Schriften; ALKG., Bd. 3, p. 534—540. — Jayme II. von Aragon, Gedicht „Mayre de Deu; Finke, l. c., Quellen, p. CXXIV—CXXV. — Balthasar, l. c., p. 236 sqq. Weitere Nachweisungen ebendaselbst. — Mercedes van Heuckelum, Spiritualistische Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou, während der Höhe des Armutsstreites; Abhandl. zur Mittleren und Neueren Geschichte, Heft 38, Berlin und Lpz. 1912, p. 6 sqq. et pass. — J.-M. Vidal, Philippe de Majorque; Revue des quest. histor., t. 88 (1910), p. 366, 371, 388 sqq.

[21]) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2, Hamburg 1842, p. 68, 77, 79, 91—2, 100 (cfr. Constitut. Hirsaug., lib. 1, cap. 60; M. Herrgott, Vetus discipl. monast., p. 430—1, Paris 1726), 156 (De imit. Christi, lib. 3, cap. 37, n. 1, 3, 7), 248; ibid. Bd. 1, Hamb. 1841, p. 145—6. — R. Buddensieg, Lollarden; RE.[3], Bd. 11, p. 616—9, 625. — A. Neander, l. c., Bd. 6, p. 270—3, 275. — G. Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Bd. 1, Lpz. 1873, p. 417 sqq, 330 sqq. — R. Buddensieg, Wiclif und Huß; Unsere religiösen Erzieher, Lpz. 1908, p. 257—8. — Cfr. hingegen Gerson, Tractat. contra proprietarios § 5; M. Wolter, l. c., p. 283. — Ueber Meister Eckehart cfr. seine „Schriften und Predigten", Bd. 1, Jena 1912, p. XVIII, 5 sqq., 20, 22, 25, 27, 49 sqq., 61 sqq., 95 sqq., pass. Bd. 2, Jena 1909, p. 2, 4 sqq., 9—10, 35, 42—3, 48, 50 sqq., 63 sqq., 136, 161, pass.

[22]) Fr. Palacky, Geschichte von Böhmen, Bd. 3,1, p. 417 sqq., 341.

[23]) Apologia Confessionis, art. 27 (13) de votis monasticis; J. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1907, p. 280—1. — Augsburger Confession, art. 26, ibid., p. 61—2.

Anabaptisten und ihnen verwandte Gemeinschaften legten dagegen das Hauptgewicht auf den christlichen Communismus[24]). In den Anfängen der Gesellschaft Jesu erblicken wir den letzten größeren Aufschwung der strengsten echt mittelalterlichen paupertas[25]). Wie reich waren die kulturellen Folgen der katholischen und der protestantischen Armut! Wollen wir uns nur daran erinnern, was die Stiftung des Franz für die Wissenschaft und die Kunst, und was die protestantische paupertas spiritu für die Entstehung des modernen Kapitalismus[26]) bedeuten.

Wie mannigfaltig waren im Lauf der Jahrhunderte die Formen der Befolgung unseres Gegenstandes und die theoretischen Begründungen desselben! Und trotzdem ist es eigentlich unmöglich, von seiner Geschichte an sich zu reden. Waren ja schließlich die religiös-christlichen Armutsbewegungen und Armutstheorien eine stete Rückkehr zu ihrer Quelle — zur Nachahmung des Lebens Christi und zu seiner Lehre.

Cfr. Hermae Pastor und Clemens Alexandrin., l. c. — M. Luther, Sinnreiche Tischreden, Bd. 2, Stuttgart und Lpz. 1836, p. 224. — Kössing, Der reiche Jüngling im Evangelium, Freiburg i. Br. 1868, p. 75—6. — O. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, Frankfurt a. M. 1863, p. 415. Weitere Belege ebendaselbst.

[24]) Sebastian Franck, Chronica, Straßburg 1531, fol. 445 (K. Kautsky, Vorläufer des neuen Sozialismus, Bd. 2, Stuttg. 1909, p. 144—5). — Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich, hrsg. v. C. Cornelius, 2. Bd. der Geschichtsquellen des Bistums Münster, p. 144 (Kautsky, l. c., p. 287—288). — Apolog. confess., art. 27 (13), p. 281.

[25]) Stiftungsbulle Pauls III.; Corpus Institutorum S. J., Antwerp. 1702, p. 6. — Constitut. S. J., pars 5, cap. 3, ibidem p. 369—71. — Regulae S. J., Summar. earum Constitutionum, quae ad spiritualem nostror. institutionum pertinent . . ., n. 8; Holst.-Brock., Codex reg., t. 3, p. 123. Cfr. n. 23—7, p. 124.

[26]) M. Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus; Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 21 (1905), p. 15—16, 76, 86—7, 98—9, 101, 108. — E. Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen; Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 29 (1909), p. 392, und Bd. 30 (1909), p. 689, 691.

Druck von Ferdinand Heyl, Egeln.

Curriculum vitae.

Ich, Michael v. Dmitrewski, geboren am 27. April 1887 zu Sankt-Petersburg, trat im Mai 1899 in die untere Vorbereitungsklasse der Kaiserlichen Schule für Rechtskunde in Petersburg ein, absolvierte dort die allgemeinbildenden Klassen und die 3. speziell juristische Klasse der Schule. Danach wandte ich mich dem Studium der Geschichte und der Philosophie zu und studierte ein Semester in Heidelberg. Seit Sommer-Semester 1910 war ich an der Freiburger Universität immatrikuliert, wo ich am 31. Juli 1912 vor der philosophischen Fakultät die Doktorprüfung bestand. Wie Herrn Geheimrat H. Finke, meinem geehrten Lehrer, so auch Herrn Geheimrat Richard Schmidt und Herrn Geheimrat H. Rickert, den geehrten Correferenten, bin ich für die dauernde Förderung meiner Studien, wie auch für die Promotion zu herzlichstem Danke verpflichtet.